

Stirps et radix omnis positivi Juris,
Jus naturale

CIC. DE LEG.

SAGGIO ANALITICO

DI

GIURISPRUDENZA NATURALE E SOCIALE

Dell' Abate

GIUSEPPE COLIZZI

PROFESSORE NELL' UNIVERSITA'

DI PERUGIA

Volume Primo

PERUGIA
TIP. BADUEL - DA VINCENZIO BARTELLI
1833

ALL' EMINENTISSIMO

E

REVERENDISSIMO PRINCIPE

SIG. CARDINALE

CESARE NEMBRINI GONZAGA

VESCOVO DI ANCONA

VESCOVO E CONTE DI UMANA

L' ABATE GIUSEPPE COLIZZI

Rintracciare una sola identica sorgente della Naturale e sociale Giurisprudenza, e questa per modo copiosa da produrre naturalmente tutte le sue presso che innumerevoli diramazioni, fu impresa tenta-

ta già in diverse epoche da più e più illustri Giurisprudenti. L'esito però, a dir vero poco felice, de' commendevoli loro sforzi avrebbe dovuto disanimare chiunque dall'avventurarne dei nuovi: e fin dal primo momento in cui presi ad insegnare pubblicamente questa nobile facoltà, ben io ne compresi in tutta la estensione gli ostacoli, e la loro imponenza; nè avrei osato di propormi lo stesso scopo se, a porgermi lena e coraggio, non mi si fossero opportunamente presentati due efficacissimi eccitamenti.

Derivò il primo dall'intima mia persuasione che cotesta sorgente, ca-

pace di dare origine, e pienamente soddisfare alle diverse parti di tale vastissima Scienza, non solo ad essa non manchi, ma l'abbia anzi comune con le verità geometriche, e matematiche.

Derivò l'altro dalla ben fondata fiducia che io aveva riposto nel favorevole giudizio, che l'Eminenza Vostra Reverendissima si degnò portare de' primi miei tentativi. Imperocchè io non ignorava, che questi medesimi studii, e in particolare le parti di essi, che han per oggetto la Legislazione, il retto governo de' Popoli, e le vere primitive sorgenti delle loro ricchezze e prosperità, for-

marono sempre gli assidui, e più graditi trattenimenti dell' Eminenza Vostra.

Non ignorava che, destinata dal Sommo Pontefice Pio VII. ne' più difficili e scabrosi tempi in Preside di questa Città e Delegazione, non vi fu Classe di Cittadini, che non n'esperimentasse i benefici effetti: avvegnachè giovandosi l' Eminenza Vostra, quando di saggie vedute governative, quando della persuasione, e sempre di moderazione e affabilità di maniere, giunse ben presto a provare la dolce soddisfazione di vedere riuniti sotto lo stesso vincolo di reciproca concordia, e di

amore all' adorato Sovrano Pontefice, gli animi i più discordi per opposte opinioni, di modo che la rimembranza di quell'epoca fortunata non verrà meno giammai presso questa colta Popolazione; che anzi la tramanderà, ricolma de' sentimenti della sua riconoscenza alla più tarda posterità.

Non ignorava io similmente che l'altro Sovrano Pontefice Leone XII. riponendo per lo appunto la sua piena fiducia nei lumi e perizia dell' Eminenza Vostra in fatto di Scienze Economiche ed Amministrative, non dubitò di affidarle uno degli impieghi più interessanti il ben pubblico, qual è quello di pre-

siedere, nel grado di Tesoriere Generale, alle Finanze dello Stato; impiego al quale giudicò Ella di non potersi prestare pel solo motivo di non abbandonare cotesta illustre sua Chiesa, e privare del loro affezionato Pastore coteste Popolazioni.

Tali essendo, Eminentissimo Principe, e sì imponenti i riflessi, che mi porsero coraggio a condurre a termine questo mio qualunque siasi lavoro, ne veniva, direi quasi per natural conseguenza che io dovessi aspirare all'alto onore di vederlo comparire al Pubblico fregiato dell'autorevole suo Nome; che però tale lusinga, mercè la più generosa condiscendenza per parte del-

l'Eminenza Vostra, siasi realizzata, debbo io ripeterlo, non tanto da particolare benevolenza verso di me, quanto dall'aver Ella, ad imitazione de' suoi illustri Antenati (*) avuto sem-

(*) Non è la sola vetusta Nobiltà, ne il potere annoverare tra gli Avi ben molti chiari per valore o perizia militare, che formano il decoro, e l'ornamento della Famiglia Nembrini. Concorsero ad accrescerlo, e consolidarlo parecchi altri Personaggi che fin dal Secolo XIII. si distinsero per dottrina, e per virtù, si private che pubbliche. Fra questi meritano particolar menzione Carlo Nembrini, che fiorì nella metà del Secolo XVII., e l'altro dello stesso nome che fiorì sul tramontare dello stesso Secolo.

Quel primo, che fu grande estimatore delle Lettere, e versatissimo nella Giurisprudenza egualmente che nelle Scienze Ecclesiastiche, dopo essere stato dai Sommi Pontefici Urbano VIII. e Innocenzo X. destinato a diversi ragguardevoli Governi dello Stato, fu da quest'ultimo nominato Vescovo di Parma, ove divenne ben presto accetto a più Dotti della sua età, ed in particolare a quel Duca, che lo ricolmò di beneficii, e di onorificenze.

pre in sommo pregio le Lettere e coloro che le coltivano. In particolare poi debbo io per una sì segnalata degnazione esserle grato, dacchè questa mi porge il vanto di poterle dare un pubblico attestatò della

Quel secondo, per riunire in se la doppia qualità di Maestro nella Milizia e di profondo Politico e Diplomatico, fu eletto dal Duca di Mantova Ferdinando Carlo Gonzaga, che a se avealo chiamato, prima in Comandante delle sue Guardie indi in suo Consigliere, e per ultimo in Ministro di Stato. Fu in tale incarico che, seguendo il genio di quella benefica Famiglia, favorì le Lettere e le Arti, e tale e tanta benevolenza si acquistò presso quel Principe, ch'egli non solamente lo innalzò al grado di Marchese di S. Damiano, ma volle dargliene un pubblico perpetuo attestato: Imperocchè lo nominò, con atto solenne di adozione a suo Consanguineo, unitamente ai suoi Discendenti, volendo che portasse i nomi e cognomi della sua Casa Gonzaga, ed inserisse la sua arma ed insegne a quelle della sua Famiglia gentilizia.

mia riconoscenza, e della devozione
con cui mi prostro rispettosamente al
bacio della Sacra Porpora.



PREFAZIONE

Da che la Filosofia metafisica ha esteso il vasto suo impero sopra tutte le umane cognizioni; da che ha queste assoggettate all' analisi più rigorosa; da che ha dimostrato non essere le medesime che delle semplici cognizioni di rapporti, si è riconosciuta la necessità di riguardare la Giurisprudenza Naturale e Sociale come una Scienza totalmente dipendente da quella. Intimamente persuaso di questa verità, presi a rintracciare fra i diversi principii di questa scienza, proposti dai Giureconsulti e dai Filosofi, quale sia che meglio corrisponda alle ricerche che si propone; nè tardai a ravvisare che un tal principio è quello che ci richiama all' ordine dei rapporti essenziali ed invariabili che l' Uomo discopre ogni qualvolta confronti se medesimo con i varii oggetti che lo circondano,

ovvero ogni qualvolta confronti questi medesimi tra di loro. Ma un tal principio ideato in qualche modo da Cudworth, proposto in seguito, e sviluppato dal dotto e profondo Cardinale Gerdil voleva essere collegato colle cognizioni analitiche che la Filosofia metafisica in questi ultimi tempi ci ha copiosamente somministrate: conveniva distinguere l' Ordine essenziale dagli Ordini Naturale, Morale, e Sociale: conveniva derivare dai medesimi principii le nozioni del giusto dell' onesto, e del decente; e conveniva in fine farne conoscere la pratica applicandola alla determinazione dei doveri, e diritti generali dell' Uomo considerato sotto qualunque rapporto. Tutto ciò avendo io eseguito, ho potuto facilmente convincermi che non que' soli diritti e doveri, ma le stesse teorie della Giurisprudenza sociale trovano in quel principio la loro prima sorgente. Posto ciò ecco come io abbia proceduto nel tessere il piano di questo saggio che per tal motivo ho intitolato Analisi Metafisica di Giurisprudenza Naturale e Sociale.

Questa scienza vuol' essere considerata ne' suoi principii teoretici egualmente che ne' suoi principii pratici. Da qui la divisione della medesima in Giurisprudenza Naturale e Sociale teoretica, e Giurisprudenza Naturale e Sociale pratica. I.

Giurisprudenza Naturale, e Sociale Teoretica.

Nella prima, che comprende il Trattato della Legge Naturale dopo aver premesso una breve cognizione analitica delle umane facoltà, come mezzi de' quali l' Uomo si giova per conoscere il vero; e dopo aver fissato il fine ch' egli deve proporsi nel suo operare, ho intrapreso, con la scorta del sopralodato Filosofo, la ricerca della primitiva sorgente dell' Ordine, e del Bello sì metafisico che morale. Essendomi così assicurato che ciò, che la costituisce sono de' rapporti non meno essenziali ed invariabili di quelli che costituiscono il Bello, e l' Ordine geometrico e matematico; e che il medesimo è forza asserire del Giusto, dell' Onesto, e del Decente, ne ho concluso, che alla Legge Naturale, di cui ho dimostrato la necessità e la esistenza, non deve assegnarsi altro fondamento, nè altro principio dignoscitivo che cotest' Ordine di

rapporti essenziali ed invariabili. In realtà con la scorta di questo si giunge con somma facilità e chiarezza a determinare non i soli diritti, e doveri dell' Uomo in qualunque situazione egli si trovi, ma i principii generali della Giurisprudenza naturale, dell' Etica, del Diritto criminale e civile, e del Diritto pubblico, sì interno che esterno.

Siccome poi il principio dignoscitivo della Legge di natura non è che questa medesima Legge in quanto viene enunciata con una proposizione, che ne richiama il fondamento; così ho dimostrato, che a quello che ho prescelto, convengono esattamente tanto i caratteri, che sono proprii e distintivi della Legge di Natura, quanto quegli altri, ch' essa deve avere in comune con le Leggi positive.

Considerata per tal maniera la Legge di natura indipendentemente da qualunque Legislatore, sono passato a riguardarla nel suo rapporto con il Legislatore Supremo, ed ho fatto vedere che sotto tale rapporto ne derivano alla medesima de'

nuovi caratteri, e particolarmente una nuova forza di obbligare, ed una nuova sanzione.

Ho dato termine alla prima parte di questo Saggio con un breve esame dei principii ammessi dai Giureconsulti di maggior nome, ed in particolare di quelli, che vengono con ragione riguardati come pregiudicevoli alla sana Morale, e all' Ordine Sociale.

Venendo alla seconda parte, che racchiude la Giurisprudenza Naturale applicata, *ho creduto conveniente di dividerla in altre quattro, che comprendono l' applicazione della Legge naturale.* 1.° *Alle azioni umane in generale.* 2.° *All' Uomo considerato, tanto isolatamente, che nello stato di Società naturale.* 3.° *Al medesimo vivente in quello di Società civile.* 4.° *Alle Nazioni considerate, tanto individualmente, quanto nelle loro reciproche relazioni. Non sarà inopportuno che io qui esponga di ciascuna quanto basti per comprendere l' ordine che mi sono prefisso.*

II. Giurisprudenza Naturale applicata alle azioni.

La parte applicata della Legge naturale alle Azioni *costituisce il fondamento della Filosofia morale non meno che del Diritto*

Criminale. Perchè se quella prima si propone la conveniente direzione delle azioni (sieno esse interne, sieno esterne) e la maniera d'imputarle a merito o demerito a chi ne è l'Autore; quel secondo, voglio dire il Diritto Criminale, si occupa in particolare delle Azioni esteriori, e mostra egualmente come debbano imputarsi tanto a colui, che ne fu l'Autore immediato, quanto a colui, che non essendolo, ebbe sulle medesime una influenza più o meno efficace. Conveniva pertanto estendere le nostre ricerche per modo, che l'una e l'altra facoltà trovassero in questa prima parte della Giurisprudenza Naturale applicata i principii d'onde derivarne una pratica facile e sicura. A tale effetto dopo avere distinto le azioni secondo che si riguardano nei rapporti invariabili, che ne determinano la natura, e secondo che si riportano alla Legge che richiede, che sieno conformi al fine, all'oggetto, ai mezzi ch'essa ci propone: dopo aver fatto conoscere che debba intendersi per moralità delle azioni, per imputabilità, e per imputa-

zione sì interna ch' esterna , mi sono proposto quanto siegue .

(a) *Ho cercato di fissare i titoli , senza i quali non potrebbero imputarsi all' Uomo le sue operazioni , e ne ho inferito il vero fondamento del merito , e del demerito .* (b) *Ho determinato i limiti della influenza , che le cause esteriori esercitano sulle nostre deliberazioni , ed azioni : tali sono l' ignoranza , l' errore , la forza esteriore , il timore , le passioni , le abitudini , il temperamento , il clima , di cui ho di più ricercato sin dove giunga la sua influenza sul carattere naturale dell' Uomo .* (c) *Ho ragionato della coscienza , ed ho indagato se in tutte le circostanze , e ne' diversi stati ne' quali può essa trovarsi, abbia diritto d' imporci di operare a seconda de' suoi suggerimenti .* (d) *Ho stabilito le regole , che mi sono sembrate più generali e sicure per eseguire l' esterna imputazione , sia che questa cada sull' Autore immediato dell' azione , sia che cada sopra una terza persona .* (e) *Ho preso a trattare della quantità morale delle azioni medesime , e dello spirito della Legge ; cioè dopo di avere espo-*

sto in che consista il più o il meno di malvaggità nelle azioni, dopo aver fatto conoscere che debba intendersi per spirito della Legge, ho seguito quest' ultimo in ciascuna circostanza atta ad aggravare, o diminuire detta quantità morale. (f) In fine ho fondato sopra i risultati di siffatte ricerche la regola generale per calcolare questa medesima quantità anche in quelle azioni, che vengono aggiudicate ad una terza persona.

III.

Giurisprudenza Naturale applicata all'Uomo vivente in Società naturale.

Fin qui della Legge Naturale applicata alle azioni. Dovendo in seguito riportarla all' Uomo vivente in Società Naturale, ho stabilito prima di tutto esser' egli destinato dall' Autore medesimo della sua esistenza a vivere in tale stato.

Non ostante però che questo sia quello, che naturalmente gli compete, ho giudicato opportuno di riguardarlo per un momento isolato, ma non in guisa da prescindere dai rapporti generali, che lo legano agli altri Uomini, bensì da quelli che gli sono particolari, siccome dai rapporti di padre, di figlio ec. Per tal maniera mi è stato più facile di fissare i diritti primigenii dell' Uomo sotto i rapporti generali a

se medesimo, ed ai suoi simili; come pure i suoi doveri verso ogni Essere, con cui abbia egualmente de' rapporti generali e determinati.

Stabilita per tal maniera quella doppia classe di diritti e doveri, sono disceso a ragionare della Società conjugale, della podestà patria, della tutela, dello stato servile, accennando contemporaneamente i diritti, e doveri tra Padre e figlio, tra Tutore e pupillo, tra Padrone e servo; ed ho per ultimo fissata la vera origine della proprietà, e i diritti che ne derivano al Proprietario.

Ma le società naturali, quali fino a questo punto sono state considerate, non ci presentano soltanto degli Aggregati d' Individui riuniti sotto l' Autorità patria; ci rappresentano altresì degli Aggregati d' Individui riuniti sotto un' Autorità direttrice. *Quindi è che queste debbono di più riguardarsi a foggia di piccole Società politiche. Dovea io dunque prima di tutto determinare a chi spetti nelle medesime l' esercizio di siffatta autorità; come pure dovea*

accennare quali sieno state le prime loro forme di regime .

Lo che eseguito , mi sono in questa parte limitato a trattare de' soli diritti , e doveri , che nelle Società Naturali (considerate sotto questo secondo aspetto) derivano all' Uomo ; 1.° dagl' impegni che contrae con le promesse , e convenzioni ; 2.° dai contratti , ch' ebber luogo innanzi alla formazione delle Società Civili ; 3.° ho ragionato dell' uso dei segni , con i quali manifesta e convalida il suo consenso nello stringere siffatte convenzioni , e contratti .

L' esaminare i diritti , e doveri dell' Uomo nel rapporto alla Società Naturale di cui è membro , e nel rapporto al Soggetto fisico o morale in cui risiede detta Autorità direttrice ; come pure il far menzione degli altri diritti , che nascono dal rapporto di ciascuna Società Naturale verso se medesima e verso le altre , ho creduto che più immediatamente convenga alle due parti di questo Saggio , nelle quali prendo a considerare l' Uomo nello stato di Società Civile .

IV.

Giurisprudenza Naturale applicata all' Uomo vivente in Società civile.

L' Uomo stimolato da motivi i più energici ed imponenti abbandonò lo stato di Società Naturale, e si unì con i suoi simili in Società Civile. Come ciò sia potuto accadere avendo io cercato di stabilire, ho diviso questa terza parte della Giurisprudenza Naturale, e Sociale applicata in altre due, osservando l' ordine seguente.

Parte Prima

Della origine, e della intima struttura delle Società Civili, delle loro forme, e de' diritti e doveri, cho in ciascuna derivano al soggetto fisico o morale del Potere Supremo dalle quattro diramazioni del medesimo.

Nella prima ciò che avanti di ogni altra ricerca mi sono proposto, è stata l' interna struttura delle Società Civili, le differenti loro forme, la necessità nelle medesime di un ordine, e però di un Soggetto fisico o morale che diriga, ed attivi le forze degl' Individui che lo compongono al fine sociale; indi l' origine del Potere Supremo derivandolo direttamente dall' ordine de' rapporti; e per ultimo le diverse diramazioni del potere medesimo, che ho ridotto a quattro, esaminandole altresì in tutti i loro rapporti tanto interni che esterni. Di ciascuna avendo io ragionato separatamente ho avuto campo di gettar le fondamenta della Scienza Legislativa, della Criminale, della Economia politica, ed ho potuto fissare con la necessaria precisio-

ne la natura e i limiti di coteste quattro parti del potere Supremo, come pure i diritti e doveri generali, che derivano da ciascuna nel soggetto fisico o morale, in cui quelle o individualmente, o complessivamente si trovano concentrate.

Siccome poi queste medesime sono diversamente distribuite secondo le diverse forme di Società Civile; così per ben distinguere ciò che racchiudono di semplice istituzione da ciò ch' è fondato sull' ordine essenziale, ho preso ad esaminare la distribuzione dello stesso Potere sovrano, quale dovrebb' essere nelle forme primigenie di Governo, e quale si trova nelle forme di Governo secondarie.

Parte Seconda.

Diritti, e doveri del Cittadino considerato nelle sue relazioni generali con le Leggi civili, nelle sue particolari condizioni, e negl' impegni che contrae con i suoi simili.

Nella seconda parte della Giurisprudenza naturale e sociale applicata all' Uomo vivente in Società Civile, dovendo io considerarlo sotto il doppio rapporto alla Legge naturale e alle Leggi civili, sono stato condotto a più specie di ricerche; e in primo luogo ho riguardato il Cittadino nelle sue relazioni generali, ed ho determinato le principali limitazioni e modificazioni, che dette Leggi impongono ai di-

ritti e doveri, che altronde gli accorda la Legge di natura.

Ho in seguito considerato il Cittadino (servendomi sempre dello stesso confronto con la Legge Naturale); 1.° nelle diverse condizioni ed impieghi, che occupa nella Società; 2.° nello stato conjugale; 3.° sotto l' Autorità Patria; 4.° sotto la Tutrice; 5.° nello stato di Società domestica; ed ho fissato con la maggiore possibile precisione i diritti e doveri che glie ne derivano.

E perchè l' Uomo vivente in Associaciazione Civile contrae con i suoi simili degl' impegni, che sebbene non varino sostanzialmente da quelli che vedemmo contrarre con i medesimi nello stato di Società Naturale, pure secondo che acquistano maggiore o minore estenzione ammettono delle particolari distinzioni, e danno origine a dei nuovi impegni; così mi sono veduto costretto ad intraprenderne un nuovo esame, che mi ha condotto a stabilire i diritti e doveri, che derivano al Cittadino da cotesti impegni, e però dalle promesse, dai contratti, ed in generale da qualunque convenzione.

V.

Giurisprudenza applicata alle Nazioni, o Diritto pubblico universale.

Le Società Civili, e propriamente le Nazioni possono essere riguardate quasi altrettante persone morali. Ora se si riguardino come tali, e di più sieno libere e indipendenti, si scorgerà essere vincolate da una duplice classe di relazioni, le une verso se medesime e i membri che le compongono, le altre verso le altre Nazioni egualmente libere e indipendenti. L' assieme delle une e delle altre, dalle quali derivano necessariamente de' diritti e de' doveri perfetti, è ciò che costituisce la Scienza della Giurisprudenza o del Diritto pubblico universale.

Da questo principio ne ho dedotto una verità della maggiore importanza, ed è che la vera base, che fa d' uopo assegnare a cotesta Scienza è l' ordine essenziale, *come quello, che solo ci addita codeste relazioni o rapporti di lor natura fissi e determinati.*

Ho detto che questa Scienza comprende tanto i diritti e doveri perfetti di ciascuna Nazione verso se medesima, quanto quelli ch' esistono fra le diverse Nazioni. E' dunque naturale la divisione di Diritto o Giurispru-

denza pubblica interna, e *di* Diritto o Giurisprudenza pubblica esterna.

1.° *Dovendo io cominciare a ragionare dalla prima, ho stabilito; 1.° I sopradetti diritti, e doveri di ogni Nazione verso se medesima; 2.° Gli altri che sono reciprochi tra la Nazione e i Cittadini; 3.° Tra questi e il soggetto fisico o morale in cui risiede il Supremo potere; 4.° I diritti e doveri, che derivano a ciascuna dal dominio e comando, che le compete sopra il suo Territorio, e su quanto in esso è compreso.*

Parte Prima

Diritto pubblico interno.

Da siffatte ricerche ne ho di bel nuovo inferito la necessità di riconoscere nella sola norma del giusto e dell' onesto la scorta, che deve aversi in vista nello studio della Giurisprudenza pubblica interna.

2.° *Non così della esterna denominata anche* Diritto delle Genti. *Oltre quella norma ne reclama una seconda, il cui fondamento non deve altrimenti stabilirsi sulle consuetudini o costumanze, come alcuni moderni Giuspublicisti han preteso, nè sulle prescrizioni ed analogie; ma sulle* Convenzioni. *Non ostante ciò male a proposito ad alcuni altri è piaciuto di deno-*

Parte Seconda

Diritto pubblico esterno.

minare questa seconda parte del Diritto pubblico universale Diritto convenzionale, *venendo per tal maniera a riconoscere per norma direttrice della medesima le sole convenzioni* .

Premessa la esatta nozione del Diritto pubblico esterno , affin di procedere con ordine nel suo sviluppo, ho preso a considerare le Nazioni nel doppio stato di pace *e di* guerra, *distinguendo i diritti e doveri perfetti che loro derivano o dalla Legge universale del giusto e dell' onesto, o in forza di convenzioni espresse o tacite, tanto nelle loro pacifiche contrattazioni, quanto in quelle che han luogo allorchè si contrastano colle armi un qualche diritto, o pretendono la riparazione di alcun' altro che credono leso, e di cui domandano il compenso* .

All' una ed all' altra diramazione di questa seconda parte del Diritto pubblico universale ho giudicato necessario di premettere alcune ricerche dirette a stabilire ; 1.° *I diritti che a tutte indistintamente le Nazioni derivano dalla natura delle loro associazioni, e delle loro scambievoli rela-*

zioni; 2.° Gli altri che ciascuna è tenuta ad accordare ai pubblici Legati ed Ambasciatori, come quelli de' quali unicamente posson giovarsi allorchè tra di loro contrattano o convengono; 3.° I diritti per ultimo che in alcuni casi potrebbe una Nazione esercitare legittimamente sul Territorio di un'altra.

Tal' è il piano che ho seguito in questo Saggio di Giurisprudenza Naturale e Sociale. L'ordine cui mi sono attenuto è affatto semplice, presentando una continua applicazione della Legge di Natura all' Uomo, considerato nelle diverse situazioni nelle quali può trovarsi, e alle differenti Società Civili considerate ancor esse come delle Persone morali.

Che se sovente ho fatto uso di uno stile che a taluno potrà sembrare soverchiamente diffuso, ciò è provenuto da doppia cagione: e perchè il fine che questa Scienza si propone non deve limitarsi alla semplice istruzione, ma talvolta deve estendersi alla persuasione e convincimento; e perchè questo Saggio è principalmente dedicato ai Giovani, non per anco nella medesima iniziati.

CAPITOLO I.

Nozioni Preliminari



§ I. Introduzione

Non vi è Scienza, che sia soggetta a tanta disparità di opinioni, sia riguardo al fondamento su cui deve posare, sia riguardo alla maniera di definirla, quanto quella di cui prendo a trattare. Ulpiano, che si ha per il più dotto fra i Romani Giureconsulti, aderendo ciecamente alla sentenza degli Stoici, definì il Diritto Naturale, ciò su di che la Natura ammaestra ogni Animale (1). Obbes, il dettame della retta ragione, che ci mostra quelle cose, che dobbiamo fare od omettere per la più lunga possibile conservazione della vita e delle membra (2). Gli Scolastici, seguiti da Grozio, lo denominarono il dettame della retta ragione, che prescrive a ciascuno ciò che dee fare od omettere (3). I Commen-

(1) Lib. ff. 3. de just. et jure.
(2) De Cive Lib. 1. Cap. 2.
(3) Suarez de Legib. Lib. 2. Cap. 5. Layman Teolog. Mor. Lib. I. Tract. 4. Grotius de J. B. et P. Lib. 1. Cap. 2.

tatori di Puffendorf lo definirono il dettame della retta ragione riflettuto sulla sociabilità che propone a ciascuno i proprii doveri (1). Wolfio ciò che ha ragione sufficiente sulla stessa essenza dell' Uomo e delle cose (2); nè i più recenti tra i quali Felice (3) Lampredi (4) Schaumann (5) Fichte (6) Kant (7) Zeiller (8) si trovano tra di loro maggiormente concordi nell' assegnare il vero significato di questa Scienza.

Una tanta disparità di opinioni non ha mancato di produrre delle pessime conseguenze, disanimando alcuni dall' applicarvisi, inducendo altri ad asserire che la Legge Naturale è un termine di Rettorica e non Logico, che non ha testo ne sanzione, e però non le compete il titolo di Legge (9); e in generale obbligando tutti a confessare che essa è stata una delle principali cagioni del suo lento avanzamento.

---

(1) Puffendorf de off. hom. Lib. 1. Cap. 2.
(2) Wolfius Inst. J. N. et G.
(3) Annotazioni ai Principii del Diritto di Natura e delle Genti di Burlemachi.
(4) Lampredi J. P. Univ. theoremata.
(5) Schaumann Saggio di un Nuovo Sistema di Diritto Naturale.
(6) Base del Diritto Naturale.
(7) Principii metafisici della Giurisprudenza.
(8) Diritto privato naturale.
(9) Dupin Biblioteque Brit. an. 1829.

Or quale crediamo noi che ne sia stata la vera sorgente? Nasce forse una simile varietà di pareri dall' indole stessa della Scienza, o piuttosto dalla maniera di trattarla? A mio modo di vedere vuol' essa attribuirsi alla seconda anzi che alla prima cagione. Quindi è che non perdendo di vista la bella massima, avanzata prima da Bacone, indi assai ben ragionata dall' illustre Condillac, che una Scienza, perchè faccia de' rapidi progressi, convien ch' esprima con precisi ed esatti vocaboli le idee che in se racchiude, ho fatto a me medesimo una Legge rigorosa di non stabilire, per quanto mi sarà possibile, alcun principio che non risulti dall' analisi delle nozioni o delle idee composte che potranno avere un rapporto qualunque con la nostra Scienza.

§ II.

1. Significato del Vocabolo Diritto.

Un solo sguardo che si porti sull' Uomo è sufficiente a convincerci esser' egli stimolato da un desiderio presso che irresistibile di perfezionare se medesimo, e di procacciarsi un bene che valga a renderlo pienamente felice. Questo doppio desiderio tanto è lungi che in lui sia innato, che anzi è una necessaria conseguenza dell' essere egli fornito di ragione. Questa verità, ch' è fondamentale nella Scienza del Diritto Naturale, verrà sviluppata con rigore di analisi metafisica nel Capitolo che siegue. In-

tanto supponendola dimostrata mi farò a ragionare così :

Se è proprio dell' Uomo, in quanto ragionevole, di anelare alla sua perfezione e felicità ; è forza convenire esser' egli naturalmente destinato per questa medesima perfezione e felicità : che però ogni oggetto che valga a soddisfare questo doppio desiderio dovrà riguardarsi come quello che gli è fissato per scopo o termine dalla stessa natura.

Ma l' intimo sentimento, e più ancora la propria esperienza non gli permette di dubitare, come si dimostrerà diffusamente in appresso, che s' ei si faccia a confrontare i rapporti invariabili e determinatissimi che vi han fra le cose, e propriamente fra le loro idee e proprietà, scorge in essi una specie dirò così di *Esemplare*, cui se tralasci di consultare e seguire, lungi dal saziare la brama di perfezionarsi e di felicitarsi, si degrada e rende infelice. Un simile esemplare pertanto racchiude una vera *norma* o *guida* cui dirigendo l' uomo le sue operazioni è sicuro di non allontanarsi dalla sua naturale destinazione.

Perlochè era necessario di assegnare al medesimo un vocabolo che esprimesse il suo ufficio, che è di ammaestrarci su quanto ci convien fare per raggiungere la nostra naturale destinazione ; o che è il medesimo

per perfezionarci e felicitarci. Tal' è certamente il vocabolo *jus*, significando in greco (d' onde in latino venne traslatato, e cui nel nostro linguaggio corrisponde il termine *diritto*) *ciò che conviene*. E siccome ciò che conviene a un essere ragionevole è fondato in natura, e meglio ancora sugl' invariabili rapporti che vi han fra le cose; così acconciamente è stato aggiunto al termine *jus* quello di *Naturale*. Quindi è che partendo da questi principii potremo definire il Jus o Diritto di Natura per quella norma o regola che annunzia ad ogni essere ragionevole, in qualunque stato egli si trovi, ciò che gli convien fare per raggiungere la sua naturale destinazione, che è quanto a dire la sua perfezione e felicità.

§ III.

Perchè al Diritto di Natura sia stato dato il titolo di Legge.

Da questa medesima norma vien limitata e circoscritta negli esseri ragionevoli la libertà di operare: mentre se per una parte sono essi in certo qual modo necessitati a portarsi verso quel doppio oggetto; dall' altra non possono dipartirsi da quella norma senza perderlo totalmente di vista. Riguardata pertanto sotto questi due aspetti le venne con ragione applicata l' idea di una Legge propriamente detta, che si denominò *Legge di Natura*. Poichè limitando essa in noi la libertà di operare ci obbliga; e rendendoci, allorchè la trascuriamo

infelici, ci punisce; voglio dire sono da lei inseparabili la forza *obbligatrice*, e la *sanzione*.

§ IV.

II. Significato del Vocabolo Diritto.

La ricerca di ciò ch' è in caso di condurre l' uomo alla sua naturale destinazione richiede ch' egli studi gli oggetti con i quali ha dei rapporti; e questi sono l' Ente Supremo, Se stesso, i suoi Eguali, e gli Esseri tutti inferiori, quando abbiano una relazione qualunque con quel fine. Un tale studio gli procura una doppia conoscenza, cioè ch' egli ha e può esercitare legittimamente de' poteri o diritti sopra se stesso, sopra i suoi simili, sugli esseri inferiori; e nel tempo medesimo che ha più cose a soddisfare tanto verso l' Ente Supremo quanto verso se medesimo, i suoi simili e gli esseri inferiori.

Dal presentarsi pertanto la Legge di Natura all' uomo qual norma per raggiungere la sua perfezione e felicità, ne deriva in lui la cognizione più completa de' suoi diritti e doveri: e perchè il complesso degli ammaestramenti che la medesima gli suggerisce per giungere a tal cognizione è un vero complesso di Leggi particolari; perciò il Diritto di Natura, da che può riguardarsi come un' aggregato di principii, e propriamente di Leggi derivanti da un medesimo fonte, costituisce una Scienza per-

fettissima, detta dai Giureconsulti *Diritto Naturale*, e meglio anche *Giurisprudenza Naturale*. Quindi è che questa potrà definirsi per la Scienza delle Leggi naturali che mostrano all' uomo ciò che deve a Dio, a se medesimo, agli altri uomini, e agli esseri inferiori quando abbiano una relazione qualunque con il suo fine; come pure ciò ch' egli può legittimamente praticare rapporto a se medesimo; e ciò che è autorizzato a pretendere dai suoi simili e dagli esseri inferiori.

§ V.

Caratteristiche che distinguono questa Scienza dall' Etica o Filosofia Morale.

Questa Scienza differisce per più caratteristiche dalle altre che prendon di mira lo stesso scopo. Di siffatte caratteristiche, dacchè suppongono più cognizioni, che per ora non giudico opportuno di premettere, mi limiterò qui ad accennare le sole che bastino a farcela distinguere dall' *Etica* o *Filosofia morale*.

Sebbene ancor questa stabilisca una norma o principio generale di onestà e di giustizia (che è la stessa Norma o Legge Naturale); sebbene prenda del pari a stabilire i doveri dell' uomo; pure ne diversifica principalmente per ciò che non è suo incarico di trattare de' suoi diritti, nè di considerarlo ne' suoi rapporti sociali, e perchè si limita piuttosto ad esporre la pratica che la teoria di que' doveri.

§ VI.

Terzo significato del vocabolo Diritto.

Ai due esposti significati del vocabolo Diritto conviene aggiungerne un terzo, fondato sull' essere la Legge Naturale una regola di rettitudine certa, universale, e per se stessa invariabile. Arrestandosi diffatti sù questa proposizione (che in seguito si dimostrerà in tutta la sua estensione) è forza concluderne che quando le azioni sieno conformi alla medesima, diverranno necessariamente qual' essa è, *dirette* o *rette*, in quella guisa stessa per cui una linea condotta giusta una norma retta e perpendicolare, non può non divenire retta e perpendicolare. Su tal principio è fondato l' altro significato che suole attribuirsi al vocabolo Diritto, dicendosi *diretto* o *retto* ogni atto umano che sia conforme alla Norma o Legge Naturale. Che però vien' esso ad esprimere la qualità che prende l' azione quando sia dentro la Norma, da cui deviando acquisterebbe una qualità opposta.

§ VII.

Quarto significato del vocabolo Diritto.

Finalmente dovendo ogni essere ragionevole proporsi nelle sue operazioni uno scopo onesto ed utile; e questo venendogli additato e prescritto dalla Norma o Legge Naturale, uopo è che abbia libera la scelta de' mezzi indispensabili pel conseguimento del medesimo; che anzi è uopo che sia autorizzato a fare uso della forza, affin di allontanare qualunque attentato per parte al-

trui che tendesse ad impedirgli la libertà di detta scelta. Questo *potere* od attributo, proprio di ciascun' essere ragionevole, per ciò che è legittimato dalla stessa Legge di Natura, si giudicò non potersi esprimere più acconciamente che adattandogli lo stesso vocabolo con cui solevasi esprimere la Legge, cioè venne chiamato *diritto:* per tal guisa dicesi che l' Uomo ha diritto alla sua conservazione, difesa ec. Quindi è che con questo quarto significato del vocabolo diritto si vuole propriamente enunciare *una facoltà morale*, cioè la facoltà o potere che la Legge accorda a ciascuno di servirsi della sua libertà relativamente a se medesimo, e relativamente agli altri uomini, scegliendo i mezzi più acconci per ottenere lo scopo che nelle sue operazioni gli propone la stessa legge, in quanto è norma del giusto e dell' onesto.

§ VIII.

Esame dell' opinione di alcuni Giureconsulti su questo quarto significato del vocabolo Diritto.

Quest' ultima maniera di concepire il vocabolo *Diritto*, viene altamente disapprovata da alcuni Giureconsulti moderni, i quali vorrebbero ch' esso (perciò che esprime un potere) debba riferirsi unicamente agli altri uomini. Imperciocchè, supposti questi isolati e dispersi avrebbero, dicono, unicamente dei doveri a soddisfare, cioè i doveri di Religione e i proprii, non mai de' diritti, non potendo questi supporsi che quan-

do esista una mediata od immediata corrispondenza, od azione reciproca. Nella idea, soggiungono, di ogni diritto noi rappresentiamo sempre una qualche rigorosa pretensione che possiamo esternamente effettuare con la certezza che a nessuno sia permesso di farvi opposizione, e per cui possiamo anche impiegare la forza.

§. IX.

Che debba intendersi per dovere od obbligazione Legale.

Prima di chiamare ad esame questi argomenti sarà opportuno di formarci una idea esatta di ciò che dicesi *Dovere*.

Come essere ragionevole si è detto, e si dimostrerà evidentemente in appresso, avere bensì l'uomo l'uso della sua libertà nella scelta de' mezzi che giudica più conducenti allo scopo delle sue operazioni, ma dover' essere questi costantemente conformi alla norma del giusto e dell' onesto; e si è aggiunto essergli di più permesso l'uso della forza contro gli esterni attentati. Convien dunque ch' ei si attenga a que' mezzi. Ma è di più evidente, ch' egli nelle sue azioni esternate debba altresì rispettare l'egual potere che compete agli altri esseri, dacchè dotati egualmente di ragione, e soggetti alla stessa Norma. Siffatta necessità pertanto o restrizione di quell' uso della sua libertà per cui ciascun' uomo è costretto ad attenersi nelle sue operazioni (tanto private che relative agli altri uomini) ai prescritti della

norma, ci somministra la vera idea primogenia e generale di quello che dicesi *dovere*, il quale, perchè voluto dalla Legge, appellasi *legale*.

Questa nozione ci assicura, che ad ogni potere e diritto corrisponde necessariamente un *dovere*: avvegnachè o le azioni sono private e particolari per modo da non avere una relazione qualunque con gli altri uomini; ed in tal caso egli ha l' obbligazione di non allontanarsi dalla norma; o le azioni hanno un rapporto qualunque con gli altri uomini, voglio dire suppongono un' atto reciproco; ed in tal caso egli ha egualmente l' obbligo di diportarsi in guisa da non limitare l' altrui libertà di agire secondo gli prescrive la stessa Norma che ha egual forza per tutti.

Di qui è che a qualunque di tai doveri venga l' uomo a mancare, commette un' azione più o meno immorale, come si vedrà a suo luogo.

Siccome però il giudicare delle altrui operazioni non potrebbe permettersi ai privati senza ledere la libertà individuale di fare o di dare, senza erigersi in giudice delle altrui circostanze, e senza compromettere la tranquillità sociale; così la Legge Naturale, egualmente che la Giuridica (che nacque con le Società) non permettono di

usare della forza che nel solo caso che il dovere, cui si manca, sia di quelli che il Creditore può ripetere dal suo Debitore senza incontrare cotesti inconvenienti. Sono tai doveri che vennero denominati *perfetti* a distinzione degli altri che presero il nome d' *imperfetti*: distinzione la quale, perchè introdotta per comodo della Scienza, a torto si vorrebbe esclusa dalla medesima.

Passo ora ad esaminare, ciascuno separatamente degli addotti argomenti.

1.° Gli Uomini isolati e dispersi, dicesi, non avrebbero che dei doveri ad osservare verso Dio, e verso se medesimi.

Questa proposizione non è esatta. L' uomo isolato avrebbe dei diritti egualmente dell' uomo sociale: se non che nessuno di questi si renderebbe effettivo, da che mancherebbe l' occasione di esercitarlo. Ma che da ciò? Perchè l' Uomo trovasi separato dal consorzio de' suoi simili cesserà di essere dotato di ragione? Ora è questo dono sublime, da cui derivano in Lui que' diritti (1).

Riguardo ai doveri egli ne avrebbe non solamente nel rapporto alla Divinità e a se medesimo, ma eziandio nel rapporto agli altri uomini, l' esistenza de' quali, sebbene isolato, potrebbe congetturare. Chi di fatto

(1) P. III. Cap. I.

negherà ch' egli commetterebbe un' azione immorale se dopo essersi servito de' frutti che gli offre la Natura, ne distruggesse le piante per essere solo a godere de' suoi doni?

2.° Non è poi altrimenti vero che tutti i Diritti si riferiscono ad altri esseri ragionevoli quasi non possano supporsi senza supporre contemporaneamente un' azione reciproca mediata od immediata: avvegnachè se ciò può asserirsi de' diritti di difesa e di necessità, non può asserirsi altrimenti de' diritti di conservazione, di libertà, di proprietà: per tal guisa, per recarne un' esempio, l' uomo isolato potrebbe supporsi errante e senza domicilio fisso, e potrebbe supporsi attaccato a un suolo che avesse preso a coltivare. Nel primo supposto non vuol negarsi che non avrebbe esercitato il diritto di proprietà; ma non così nel secondo; e lo avrebbe esercitato senza il concorso di azione alcuna mediata od immediata per parte degli altri uomini.

3.° Nè si vuol negare che l' *idea diritto* supponga una rigorosa pretensione di poterlo esternamente effettuare con la certezza che a veruno sia permesso di farvi opposizione, e facendola di poterla respingere con la forza. Ma l' idea di questa pretensione e di questa resistenza non vedo per qual motivo debba escludersi dall' uomo isolato.

Egli, egualmente che l' uomo sociale perchè non potrebbe prendere possesso di una pianta per il proprio sostentamento con ferma risoluzione di farsela propria per modo, che esistendo degli altri uomini simili a se, non potessero ritorgliela, e volendogliela togliere, con animo di rispingere con la forza il violento usurpatore?

Concludasi pertanto: 1.° che allorquando il termine diritto si prende per un' *attributo dell' Uomo* s' intende un potere accordatogli dalla Legge di usare liberamente de' mezzi conducenti alla sua naturale destinazione; 2.° Che sotto tal senso ogni potere suppone un dovere, ma non collegato necessariamente col rapporto agli altri uomini, quasi che senza un' azione reciproca fra i medesimi non possa asserirsi che l' uomo abbia dei poteri; 3.° Che l' uso della forza per l' esecuzione de' suoi poteri lo avrebbe l' uomo, sebbene considerato solitario e ramingo; 4.° Che anche in tale stato, oltre i doveri di religione e quelli verso se medesimo, ne avrebbe più altri ai quali mancando opererebbe immoralmente, ponendosi in collisione con la Norma; 5.° Che la mancanza a tali doveri per parte degli altri uomini non gli comunica sempre il diritto all' uso della forza; 6.° Che la distinzione fra diritti e doveri perfetti, diritti e doveri im-

perfetti, come che introdotta ad esprimere una reale differenza, vuol' essere conservata.

§ X. Importanza di questa Scienza.

Esposti fin qui i quattro generali significati del vocabolo diritto, mi rimarrebbe ad aggiungere alcuna cosa sulla importanza della Giurisprudenza Naturale e Sociale. Questa però è sì luminosa ed evidente, che stimo inutile di arrestarmi a farla rimarcare. Una Scienza che ci conduce alla cognizione del giusto, dell' onesto, del decente; che istruendoci de' nostri diritti ce ne addita nel tempo stesso i giusti confini onde non perderci in teorie vaghe, ed in sistemi chimerici e pericolosi: che ponendoci in vista le nostre obbligazioni legali c' insegna ad essere per principii probi, virtuosi, religiosi, sommessi alle autorità legittime; che chiamando ad esame gli oggetti tutti che sotto qualunqne rapporto influiscono sulla comune sicurezza e prosperità, costituisce la vera base della Legislazione, della politica, della pubblica economia, e di ogni specie di diritto positivo; che riguardando le Nazioni, quali altrettante *persone morali*, ne fissa con sicurezza i rapporti reciproci, e quindi i loro diritti e doveri tanto nello stato di pace che in quello di guerra; una tale Scienza non ha bisogno di encomii che ne pongano in mostra le sue bellezze e la

importanza. Perlochè, senza più altro aggiungere, comincerò dalla esposizione della Parte Teoretica della Giurisprudenza Naturale - Sociale che comprende il Trattato della Legge Naturale.

CAPITOLO II.

Della Natura Umana e del suo fine



§ I. Necessità di conoscere la Natura Umana ed il suo fine.

La Legge, quale è stata definita, dee presentare all' uomo una norma che corrisponda alla sua natura egualmente che al suo fine. La cognizione pertanto della *natura umana* e del *suo fine* convien che preceda qualunque altra. Questa conseguenza apparirà anche più evidente se si avverta che venendosi a conoscere la natura umana, si verranno nel tempo medesimo a conoscere non solamente i mezzi, dei quali l' uomo è fornito per giungere alla notizia di detta Legge che sono le medesime sue facoltà intellettuali; ma altresì i limiti di ciascuna, e la dipendenza loro dalle facoltà puramente *organico - sensitive*. Conoscendosi poi il fine cui il medesimo è destinato, si verrà di più a conoscere che non vi sono che i rapporti tra se e gli oggetti esteriori (secondo che saranno o no connessi con detto suo fine) che possano procurargli la cognizione di una gran parte de' suoi diritti e de' suoi doveri. Ciò premesso comincio dalla prima ricerca.

§ II.

L' Uomo è un essere composto di due sostanze essenzialmente diverse;

Che senza le idee non si diano conoscenze, giudizii, volizioni; che le idee tutte, non esclusa quella della propria esistenza, sieno il prodotto di sensazioni, e queste de' modi di essere della sostanza che sente giudica e vuole, sono verità che oggidì si dimostrano dagl' Ideologisti con tanta chiarezza ed evidenza da non potersi recare in dubbio che da colui che trovi tenebre in mezzo della luce più viva. Quindi è che supponendole io ammesse generalmente, mi limiterò a ricercare come avvenga che giungiamo ad acquistare la *conoscenza degli oggetti* che sono fuori di noi, e ad assicurarci non tanto della *esistenza* quanto della *differente natura* delle due sostanze, l' assieme delle quali costituisce il nostro essere. Fissati questi dati egli è chiaro che ci riescirà agevole l' esporre analiticamente le *facoltà* che sono proprie di entrambe: ch' è ciò che costituisce lo scopo principale delle nostre ricerche.

Come si acquisti la conoscenza degli oggetti esistenti fuori di noi;

1.° Se io appresso all' organo dell' odorato una rosa, e all' organo dell' udito uno di que' piccoli istrumenti che, col comprimere una molla, rendono un suono concertato, provo delle sensazioni che destano in me diletto e piacere, e che chiamo *odore*, e *suono*. Se allontano gradatamente dagli organi che ne sono affetti, que' due ogget-

ti, mi accorgo che quelle sensazioni e con esse il piacere e diletto che esperimentava, decrescono in proporzione; e che cessano totalmente quando gli stessi oggetti sieno portati ad una certa distanza; laddove riapprosimandoli a poco a poco agli stessi organi si ridestano in me le medesime sensazioni, e i medesimi effetti. Chè più? Se inverto l' ordine con cui quel fiore e quell' istrumento agiscono su detti organi, voglio dire se io porti la rosa dappresso all' organo dell' udito, l' istrumento dappresso all' organo dell' odorato (avendo da prima ben chiuse le orecchie) trovo che niuna delle suddette sensazioni in me si risveglia.

Cosa è che da questi fatti ci è permesso inferire? Che le due qualità, che chiamo *odore e suono*, sono naturalmente tra di loro distinte; che mi vengono per sensazione; che sebbene dipenda dalla mia volontà il renderle più o meno intense e vivaci, e perfino il farne totalmente svanire gli effetti, non perciò potrei ridestarle coll' appressare comunque que' due oggetti agli organi dell' odorato e dell' udito, ma devo appressare al primo la rosa, al secondo l' istrumento: Da tutto ciò a buon diritto concludo che que' due oggetti sono qualche cosa di reale, che sono cause occasio-

nali di sensazioni, che esercitano una vera azione fisica sugl' organi dell' odorato e dell' udito; per ultimo che sono due sostanze solide ed estese, ossia *due veri corpi, odorifero l'uno, sonoro l' altro, estranei entrambi al mio essere, e dal medesimo distaccati*.

Come si acquisti la conoscenza di una sostanza in noi puramente organica,

2.° Ragionando nella medesima maniera giungo ad assicurarmi che hannovi in me altri tre organi, e sono quello della vista, del gusto, del tatto i quali, se da un canto veggo destinati a pormi (non meno che i due precedenti) in relazione cogli oggetti esteriori, dall' altro trovo che mi procurano la conoscenza delle qualità sensibili di ogni altra sostanza la quale, esercitando sui medesimi un' azione qualunque, desti delle sensazioni: tali sono il colore, la grandezza, il moto, il sapore, il calore, la solidità. Che però concludo che tutti questi organi, nel tempo stesso che mi presentano le qualità sensibili degli oggetti esteriori, e mi assicurano della loro realtà e fisica esistenza, non mi permettono di dubitare che costituiscano in me col loro assieme, e mercè la loro riunione ad altre parti solide, e ad altri organi destinati ad altre funzioni, una vera *machina organico-sensitiva*.

3.° Che se in questa passo a considerare separatamente le sue parti, ravviso di più una destinazione ed uno scopo comune che è la conservazione del tutto: osservo essere ciascuna animata da un principio di vitalità per cui, col soccorso di alcune forze, si assimila gli elementi necessarii al suo sviluppo ed incremento: scorgo che tutte reagiscono contro l'azione esercitata dagli agenti interni ed esterni affin di mantenere il necessario equilibrio di azione e reazione; e per ultimo riconosco in *una particolare classe di esse*, gli unici istrumenti di qualunque sensazione.

Come si acquisti la conoscenza della sostanza in noi inestesa e spirituale

Per quanto però questo apparato di forze e di caratteristiche, delle quali van corredate le parti costituenti in me la machina organico-sensitiva sia nobile ed imponente, non lascia di presentarmi in ciascuna delle medesime le proprietà che le caratterizzano per *estese e materiali*. Sono dunque autorizzato a concludere, che anco gli effetti provenienti dall' azione di coteste parti debban partecipare di siffatte proprietà, ch'è quanto a dire debbon trar seco l'impronta *di effetti prodotti da cause puramente materiali*.

Di fatto per poco che io rifletta su tali effetti trovo che le stesse sensazioni (che pure sono il prodotto più eminente dell'

azione della sostanza organico-sensitiva) suppongono un' azione materiale o fisica e propriamente l' impulso di un' agente qualunque sui nervi, il cui prodotto non è che moto, vibrazione, eccitamento.

Ma questi effetti, perchè possano trasformarsi in vere sensazioni, perchè ci somministriuo delle idee, è indispensabile il concorso di una sostanza immateriale ed attiva che se ne formi il concetto; e se di più due sieno le sensazioni eccitate nel modo indicato richiedesi inoltre, affine di distinguere l' una dall' altra, il confronto, e quindi il giudizio, e in conseguenza l' unità dell' atto. E' dunque evidente che l' azione esercitata dalle parti organiche è insufficiente ad ispiegare la produzione delle stesse sensazioni, e la origine delle idee che col loro mezzo ci formiamo degli oggetti esistenti fuori di noi.

A questa medesima conseguenza veggo per ultimo che mi conducono più altri *Atti* ch' emetto pressochè in ogni istante, siccome gli atti di passare dal concreto all' astratto, di formare de' giudizi composti, di generalizzare, di classificare, di volere, e simili, richiedendo tutti la semplicità, l'unità, la spontaneità. » Con buon diritto pertanto » ne inferisco, che il mio Essere risulta dall' » associazione di una doppia sostanza orga-

» nica e sensitiva l' una, ed è il *Corpo*,
» inorganica inestesa semplicissima l' altra,
» ed è lo *Spirito*. »

§ III.

Si espongono in particolare le caratteristiche che distinguono le facoltà proprie delle due sostanze organico sensitiva, e spirituale.

Tutto ciò che è stato finora esposto tanto della maniera con cui giungiamo ad accertarci della presenza degli oggetti esistenti fuori di noi, quanto della doppia sostanza costituente il nostro essere, acquisterà il maggior grado di evidenza dalla esposizione che imprendo delle *facoltà* che spettano all' una e all' altra, e che dicemmo esser i mezzi de' quali l' Autore Supremo dell' Ordine naturale ci fornì, onde conoscere la norma del giusto e dell' onesto.

§ IV.

Conviene distinguere nell' Uomo una doppia facoltà di sentire.

Tra queste, perchè la facoltà di sentire dee riguardarsi come centrale e prima sorgente di ogni altra, è accaduto che alcuni abbian preteso inferirne che tutte le altre non sieno che delle semplici modificazioni di questa medesima facoltà.

L' erroneità di una simile opinione (che verrà in appresso esaminata particolarmente) ci obbliga ad intraprendere una minuta indagine della medesima, facendo vedere che racchiude nella sua nozione, oltre la organico-sensitiva, una seconda facoltà puramente spirituale.

1.° Allorchè un' oggetto agisce sopra alcuna dell' estremità de' cinque organi addetti in noi alle sensazioni (purchè una ta-

le azione sia abbastanza energica da poter' essere avvertita, purchè noi l' avvertiamo, e l' organo che la riceve sia sano) diciamo di provare la sensazione di un' odore, di un sapore, di un suono ec. Ma diciamo di provare una simile sensazione allora pure che un' oggetto agisca sull' estremità de' nervi de' quali trovansi tapezzate le interne cavità de' visceri, esperimentando noi in tal circostanza la sensazione della fame, della sete ec.: e per ultimo diciamo altresì di sentire, quando non essendo presenti gli oggetti, mettiamo in moto con un' atto di volontà l' estremità interne delle fibre nervee.

E' dunque chiaro che noi sentiamo ogni qualvolta venga da qualunque causa esercitata un' azione sopra alcuna delle fibre costituenti gli organi sì interni ch' esterni addetti alle sensazioni.

2.° Si osserva che ogni sensazione desta in noi l' uno o l' altro di questi sentimenti, dolore o piacere.

3.° Questo dolore o questo piacere ci accade di non provarlo se incidentemente o volontariamente non attendiamo a quel che succede sull' organo sul quale ebbe luogo l' azione.

4.° Un' altro fenomeno non meno interessante è il seguente; se s' impedisca la comunicazione tra le fibre nervee che ven-

gono scosse in qualunque parte del nostro corpo, e l'organo encefalico, non propagandosi detta azione fino ad esso, la sensazione e il suo effetto, ch'è il dolore o il piacere, non ha luogo, nè ci accorgiamo di quanto accade sul corpo medesimo.

Questi fenomeni fondati sull'osservazione e sul fatto dico che ci obbligano ad ammettere una *doppia facoltà senziente*; l'una spirituale ed attiva, l'altra passiva ed organico sensitiva. Vediamo come ciò si dimostri.

Le fibre nervee si esterne che interne, agitate o mosse che sieno da un qualche oggetto, nè ricevono, e propagano le scosse e i movimenti fino al Cervello, il quale venendo ad essere modificato analogamente a tali scosse e movimenti, desta nell'animo piacere o dolore. Questa suscettibilità od attitudine propria di tali organi, non essendo comune agli altri, costituisce una proprietà in essi caratteristica che fu detta *Facoltà senziente*.

Riflettendo sugli effetti che questa è in grado di produrre ciascun vede ch'essi debbono essere analoghi alle cause d'onde derivano, e però non possono essere che de' movimenti, delle scosse, delle vibrazioni propagate fino al cervello; e perchè questo è della stessa sostanza degli organi che a lui le

comunicano, conviene inferirne che non possono cambiar di natura. Ma le sensazioni che proviamo in tali circostanze sono tutt' altro che scosse vibrazioni movimenti. È dunque naturale il concludere che la facoltà senziente finchè si riguarda nella Machina in noi puramente organica deve concepirsi quale per lo appunto è stata definita.

Nè si oppone a questa conseguenza il vedere ch' è proprio di cotesta facoltà di produrre per ultimo risultato piacere o dolore; mentre da questa stessa osservazione si deriva anzi l' esistenza di una facoltà senziente distinta da quella, comechè attiva e spirituale. Di fatto

1.° Abbiamo avvertito che se l'animo non attenda non prova sensazioni; e se talvolta avviene che sia costretto suo malgrado a sentire, ciò è in conseguenza di una impressione violenta per cui venendo avvertito a provvedere alla conservazione del corpo cui trovasi associato, porta la sua attenzione sull' organo che n' è affetto. Non potendo pertanto senza questa medesima attenzione aver luogo piacere o dolore; si vede che il provarlo, e però il sentire è proprio di una sostanza diversa da quella che l' eccita come causa occasionale. Lo che si conferma da ciò che è in libertà dell' animo stesso di rendere quel piacere o quel dolore più inten-

so e vivace coll' attivare e ingrandire in certo qual modo la sua attenzione.

2.° Tale è inoltre l' indole di quelle due affezioni che nulla han di comune con ciò che accade sul tessuto nervoso e sul cervello, non avendo esse estensione e coesione di parti, nè potendo ripetersi da moto o da modificazioni di moto, ma essendo delle pure maniere di essere di una sostanza spirituale.

3.° Ciò che ho detto del piacere e del dolore presi astrattivamente, è chiaro doversi applicare a qualunque sensazione che produca de' sentimenti piacevoli o dolorosi.

Quindi è che possiamo stabilire esistere una intrinseca differenza tra le *sensazioni fisico-organiche* che suppongono la semplice passività o capacità nei nervi di ricevere o propagare fino al cervello le impressioni fatte su i punti senzienti, e in questo di produrre de' movimenti analoghi eccitando piacere o dolore, e le *sensazioni propriamente dette* che suppongono un principio attivo, un principio senza il cui intervento non avrebbero quelle alcun'effetto; che le accresce o diminuisce a suo arbitrio; e che sono di un' indole totalmente diversa dalle prime, non essendo altrimenti delle scosse delle vibrazioni dei movimenti; ma delle reali modificazioni di una sostanza im-

materiale. Perciò è che se alle prime conviene il nome di *sensazioni* alle seconde dovrà darsi quello di *idee*, venendosi con tal vocabolo a significare ogni modificazione per cui l' animo si procacci il sentimento distinto degli oggetti, sieno o no questi associati a delle immagini. Perlochè diremo che l' animo ha delle idee tanto allora che prova il sentimento distinto di un fiore di una pianta ec., che allora che prova il sentimento distinto di un odore, di un' sapore, di un suono ec.

Dal fin quì esposto concludiamo, esistere in noi *una facoltà di sentire distinta affatto dalla precedente* che l' animo pone in esercizio ogni qualvolta, attendendo alle sensazioni puramente organico-sensitive, e alle circostanze e cambiamenti che sono loro associati, si procaccia de' sentimenti distinti degli oggetti esistenti fuori di se, o che è il medesimo se ne procaccia le idee.

Come poi quelle sensazioni per la cooperazione dell' animo si trasformino in sentimenti, ovvero si convertano in idee, sembra non esser dato all' umana intelligenza di poter penetrare.

Avvertimento. E qui gioverà l' avvertire che con le idee non vuol' esser confusa quella che Loche chiamò *nozione*, e che non so per qual motivo sia stata esclusa da alcuni Ideologisti.

Un tal vocabolo, che noi adottiamo, fu introdotto ad esprimere ogni idea o sentimento che supponga un oggetto morale; laonde si dirà nozione e non idea, quella dell' onestà, della virtù, della giustizia ec.

§ V.

Facoltà di attendere, sua indole e natura.

Ho premesso che le sensazioni possono divenire più intense per mezzo dell' *attenzione*. Nasce questa da una facoltà che nella sua origine vuol essere riguardata come organico-sensitiva, ma che nel suo esercizio è totalmente attiva e spirituale: avvegnachè attendere non altro significa che concentrare, in occasione di una particolare sensazione, la sensibilità nell' organo che ne viene affetto. Ciò che si eseguisce dall' animo stesso, il quale esercita una vera azione sull' organo cerebrale, per cui accresce e concentra nel punto senziente la suscettibilità a sentire. » Un tale accrescimento ci procuriamo in occasione di sensazioni aggradevoli, come quelle che ci piace di prolungare, e rendere più vivaci: al qual fine ci studiamo di porre in una totale inazione gli altri sensi fuori di quello che è attualmente affetto, e disponiamo questo a ricevere il totale dell' azione per parte dell' oggetto che agisce sopra di lui. »

Questa facoltà non vuol essere confusa con la *facoltà di riflettere* che spetta co-

me vedremo, più direttamente alla facoltà intellettiva.

§. VI.

La facoltà di ricordarsi e l' immaginazione passiva sono pure facoltà organico-animali.

Dall' attenzione risulta l' associazione delle sensazioni e delle idee, e da questa la facoltà di ricordarsi e l' immaginazione passiva. Per conoscere la loro natura fa d' uopo ancor quì stabilire ciò che è di pura osservazione e di fatto.

Allorchè attendiamo ad un' oggetto, l' azione del medesimo viene a ripetersi sullo stesso organo più volte e con il medesimo ordine con cui venne esercitata la prima volta. Attesa questa ripetizione, le sensazioni e le idee, che hanno de' rapporti coll' oggetto principale, stringono tra di loro un certo vincolo per cui, risvegliandosi l' una, si riproducono tutte le altre: per tal guisa vedendo io per esempio, più volte una Medaglia di Augusto accade che le sensazioni della forma, iscrizione, e di tutt' altro che esista nel diritto e nel rovescio della medesima si associno alla sensazione principale che è l' immagine di quell' Imperatore. Ora se m' incontri per azzardo a vedere una qualsiasi Medaglia Imperiale con un rovescio che abbia qualche carattere di simiglianza con quelli che osservai già nella Medaglia di Augusto, questo carattere di simiglianza (che non è che una idea) ridesterà nel mio animo l' immagine della

medesima con gli altri caratteri che la distinguono. Siffatta idea riprodotta è quella che chiamasi *ricordanza*. Quindi è che con tal nome deve intendersi in generale ogni sensazione, idea, o nozione riprodotta nel cervello, dopo che si è acquistata la prima volta; e però sono queste medesime sensazioni, idee, o nozioni riprodotte che costituiscono la base non della sola *facoltà di ricordarsi*, ma di un' altra denominata da qualche moderno Ideologista *immaginazione passiva*, e che differisce da quella in quanto la riproduzione delle sensazioni, e delle idee richiama e suppone la presenza degli oggetti, e le attuali impressioni.

§ VII.

Se possa cosa alcuna asserirsi di certo circa l' associazione delle idee.

Ciò che in questa medesima facoltà ci gioverebbe prima di tutto conosere è come avvenga che le fibre contraggano detto vincolo. La spiegazione però di un tal fenomeno è stata inutilmente tentata dai più grandi Ideologisti i quali non han saputo darci che delle ipotesi vaghe e spesso opposte alle osservazioni ed al fatto. Quindi è che quanto può asserirsi su tale ricerca si riduce ai seguenti principii.

1.° Tutto il giuoco dell' associazione delle sensazioni e delle idee vuol ripetersi dal fisico dell' uomo; e propriamente dalle fibre nervee, in quanto sono esse, e non

già le sensazioni e le idee, che contraggono una vera attitudine a riprodurre i medesimi movimenti. In realtà non esistendo le sensazioni e le idee che allorquando quelle vengono scosse, non possono avere una esistenza permanente nel cervello, e molto meno possono tra di loro contrarre un vincolo qualunque.

2.° Siffatta attitudine, e però l' associazione suddetta pare che ci permetta di supporre, che le fibre tutte che vennero scosse simultaneamente da un' oggetto, abbiano subito una modificazione analoga, e in un particolare rapporto reciproco, sia che questo consista in un certo grado di tensione che conservino, sia che consista in un certo ripiegamento delle fibre medesime.

3.° Questa modificazione non ha luogo sulla sola parte esteriore delle medesime, ma accade in tutto il loro prolungamento fino al cervello, il quale contrae simultaneamente la stessa attitudine a reagire sull' estremità interne di coteste fibre in quel particolar modo o rapporto.

4.° Perlochè allorquando ci ricordiamo, sono queste stesse estremità interne de' nervi che vengono scosse, ed un tale scuotimento puol' essere cagionato, o dalla presenza di un' oggetto, o da un' eccitamento

casuale sul cervello, o per un' atto libero della volontà.

5.° In generale ogniqualvolta per alcuna di queste tre cause l' estremità interne de' nervi comunicanti col cervello, vengono scosse, si riproducono de' movimenti analoghi alle impressioni fatte dagli oggetti esteriori allorchè ebbe luogo la loro associazione: che è ciò in che consiste la *memoria*.

Dal fin quì esposto si rileva che questa » egualmente che l'*immaginazione passiva* » debbono riguardarsi quali facoltà organico-sensitive. » Poichè ambedue van di » concerto con la sensibilità, variano secon- » do varia il temperamento, il sesso, l' » età, lo stato sano o morboso, la diver- » sa motilità ed eccitabilità fibrosa; subi- » scono ambedue delle alterazioni ogniqual- » volta il cervello vi vada soggetto, e pos- » sono essere per fino totalmente abolite » dall' azione di alcune sostanze venefiche » sul sistema nervoso ».

§ VIII.

Parte attiva che l' anima esercita sulla facoltà di ricordarsi.

Se però la sostanza spirituale nell' esercizio della memoria è totalmente passiva, sotto altro rapporto può riguardarsi come attiva in quanto è fornita del potere di perfezionare questa medesima facoltà col formarsi una specie *di memoria artificiale*. Se la procaccia essa coll' applicare alle sensazioni e idee semplici dei suoni artificiali o

delle parole; e se si tratti di serie di sensazioni e di idee coll' applicare alle medesime delle serie di suoni articolati o di parole: per tal guisa se accada che una di queste parole venga pronunciata, si ridesterà contemporaneamente la sensazione e la idea, o la serie di sensazioni e di idee annesse a quella parola o a quella serie di parole: la Botanica, la Chimica, e la Mineralogia ce ne offrono in particolare degli esempli luminosissimi.

Ancor quì come si formi una simil' associazione di suoni articolati alle sensazioni e alle idee; e come al solo pronunciare di uno di questi suoni articolati si risveglino delle analoghe sensazioni o idee non ci è dato di poterlo assegnare.

Ho detto che con il soccorso di questa memoria artificiale giunge l' Uomo a perfezionare la facoltà di ricordarsi. Di fatto oltre che questa lo pone al possesso de' mezzi per farsi presenti degli oggetti colle loro qualità senza che siavi bisogno della loro presenza (giacchè i suoni articolati o le parole debbonsi concepire quasi altrettante sensazioni d' istituzione); oltre che gli procura la facilità di seguire una lunga serie di ragionamenti onde progredire nella ricerca del vero, ed acquistarne la conoscenza; lo mette di più in istato di comunicare ai suoi

simili le sue idee, di farli entrare nelle sue vedute, e di riceverne delle istruzioni.

§ IX.

La facoltà di formarsi delle abitudini deve annoverarsi tra le organico-sensitive.

Dalla stessa associazione di sensazioni e d' idee ha origine nell' Uomo *la facoltà di formarsi delle abitudini*, che può riguardarsi presso che totalmente organico-sensitiva. Riconosce questa il primo suo elemento nella frequente ripetizione de' medesimi movimenti i quali, come osserva il P. Zelli (1), (delle cui ingegnose dottrine più volte mi sono giovato in quest' analitica esposizione delle umane facoltà) possono essere della stessa specie, o di specie diversa. *Se sieno della medesima specie* accade, attesa questa stessa frequente ripetizione, che la resistenza, e reazione che le fibre organiche oppongono all' azione esercitata sù di loro, decresca continuamente, finchè giunta a cedere fino ad un certo punto, divenga presso che nulla. Ma ciò non può accadere senza che le fibre medesime prendano un certo quale andamento, e si modellino e compongano in un modo corrispondente a detta azione. Non è dunque maraviglia, che acquistino contemporaneamente la suscettibilità di ripetere con sorprendente rapidità de' movimenti analoghi. È a questa suscettibi-

(1) Elementi di Filosofia Metafisica.

lità che compete il nome di *abitudine organico-sensitiva*.

Se *poi i movimenti sieno di specie diversa*, la maniera di spiegarne ad ogni leggera scossa la riproduzione è la medesima: se non che in questo caso non sono già le sensazioni isolate, che si associano e legano tra di loro, componendo delle serie, ma le *particolari avvertenze comprese in una stessa serie di movimenti*. Di fatto allorquando si tratti di una serie di movimenti diversi han luogo diverse *pause*, *intervalli*, e *passaggi* che dan motivo a diverse avvertenze, le quali perchè si succedono con un cert' ordine per cui si legano e concatenano reciprocamente, accade che la loro riproduzione, attesa la frequente ripetizione, divenga non meno abituale della riproduzione de' movimenti organici nel caso di sensazioni isolate, e della medesima specie. Un esempio sensibilissimo ce ne porge un concerto musicale eseguito a memoria. Presentando questo » fino dalla sua introduzione » i germi de' varii motivi armonici che debbon circolare per entro alle due parti della intera composizione, avviene che tanto la prima che la seconda (costituite da frasi musicali collegate mercè la conbinazione di varii toni in corrispondenza col tono principale), compongano un tutto ripartito in varie specie

di melodiche modulazioni: e perchè ambedue queste parti col loro successivo sviluppo han sempre una correlazione col tono principale, avviene altresì che que' motivi, e que' toni, o nodi di varie modulazioni che si svolgono in progresso, *formino altrettanti passaggi* che si succedono l'uno all'altro, si richiamano a vicenda, e costituiscono per lo spirito *altrettanti punti di avvertenza*. Attesa poi la frequente ripetizione del medesimo concerto, vengono questi a stringere un legame per cui, sviluppandosi essi progressivamente ed ordinatamente, traggon seco il progressivo ed ordinato sviluppo delle idee semplici, corrispondenti alle semplici frasi racchiuse nel concerto.

Nelle abitudini per si fatta guisa contratte, tanto nel caso di movimenti della stessa specie, quanto nel caso di movimenti di specie diversa, ci si presenta un fenomeno del tutto singolare, ed è che allorquando in noi si riproduce l'una o l'altra specie di movimenti, si riproduce senza *che l'animo abbia la conoscenza delle sue operazioni*. Avvertimento.

La segueute spiegazione, che spetta allo stesso Ideologista sembra di ogni altra più ingegnosa e soddisfacente.

1.° Trovandosi lo spirito continuamente distratto dai varii oggetti che esercitano, e richiamano ne' diversi organi la facoltà senziente, perchè questa venga riconcentrata in uno piuttosto che in un' altro de' medesimi (ch' è ciò che dicesi *attendere*) è necessaria una impressione o scossa che sia gagliarda. Ma col ripetersi le medesime impressioni accade l' opposto, cioè si facilita bensì la riproduzione degli stessi movimenti, ma attesa la indebolita reazione per parte delle fibre, quelle scosse od impressioni sul sensorio comune divengono più languide; ond' è che tengon meno occupata la facoltà senziente. Convien dunque che giunta quella facilità di movimenti al suo massimo, dett' azione divenga nnlla, e divenga nulla con questa l' attenzione per parte della stessa facoltà senziente. Tal' è la ragione per cui le abitudini de' movimenti della stessa specie non permettono all' animo la conoscenza di quello che accade in simili movimenti.

2.° Che poi sia la medesima la maniera di spiegare il fenomeno della non *avvertenza nelle abitudini* allorchè suppongono più specie di movimenti concorrenti a produrre una certa serie di sensazioni diverse, non può mettersi in dubbio tosto che si è dimostrato che in questo caso accade la me-

desima associazione, che ha luogo quando le sensazioni sono isolate.

§ X.

Come si contraggono le abitudini intellettuali.

E perchè spesso accade che l' animo eseguisca abitualmente anche de' *movimenti volontarii*, voglio dire de' movimenti determinati da sensazioni, da desiderii, da confronti, da giudizii, perciò mi è uopo altresì spiegare, con la scorta dello stesso Autore, come l' animo giunga a formarsi siffatte abitudini, e in generale come giunga a formarsi delle *abitudini intellettuali*.

Senza dubbio col fare uso dello stesso artifizio di cui fa uso per procurarsi delle abitudini organico-sensitive: con la frequente ripetizione di movimenti della stessa specie abbiam veduto che si associano esse, e si riproducono con tanta rapidità da non dar campo all'animo di avvertire a tali movimenti; e con la frequente ripetizione di desiderii, di confronti, di giudizii della stessa specie si associano ancor questi, e si riproducono si velocemente da non permettere all' animo di accorgersi di avere desiderato, paragonato, e giudicato.

Con la frequente ripetizione de' medesimi movimenti, per mezzo delle *particolari avvertenze*, vedemmo accadere che questi (sebbene di specie diversa) si compongono in serie, e si riproducono senza dar luogo all' avvertenza; e con la stessa frequente ri-

petizione de' suddetti desiderii, confronti, e giudizii (quantunque ancor essi di specie diversa) per mezzo delle particolari avvertenze si associano in gruppi o serie, che si riproducono con tanta celerità da non permettere all'animo la conoscenza de' medesimi. Ecco in qual senso si dica » che l'abitudine è quella che non solo forma le serie, ma le incatena, le riduce a sistema, e le riproduce senza che l'animo abbia bisogno di avvertire alle sue operazioni ». Coloro che per lunga età si applicarono all' insegnamento di un qualche ramo di scienza astratta o pratica, e in particolare coloro che si abituarono nella giudicatura sì civile che criminale, possono contestare la esattezza di questa dottrina senza che io mi trattenga a confermarla con esempli.

§ XI.

L' Uomo è un' Essere intelligente.

Fin qui non abbiam fatto che riguardare l' uomo nell' esercizio della sua facoltà di sentire: esercizio che sebbene ci dia a divedere in lui un essere distinto dall' essere che gli somministra le sensazioni, pure *non basta per farcelo conoscere come dotato di ragione*. Per poterlo riguardare come tale, ci è forza di progredire più innanzi nelle nostre ricerche.

Suppongasi pertanto che ci sia dato di esaminare due medaglie affin di giudicare se rappresentino lo stesso personaggio. A tal

fine il primo passo che dovrem fare sarà quello di portare successivamente la nostra attenzione sulle medesime. Con tal mezzo verremo a procurarci più vive e più marcate le sensazioni, e quindi le immagini che ci presentano. Onde però conoscere con total sicurezza se in realtà sia in ambedue lo stesso il personaggio che portano impresso ci converrà far uso del *confronto* per cui avvicinando l' una all' altra istituiremo un rigoroso parallello tra i lineamenti, i tratti, l' assieme di ambedue le immagini od impronte. Un tal confronto ci permetterà di discoprire ed affermare se tra le medesime vi sia un rapporto di simiglianza; e in generale se tra gli oggetti, che in qualunque circostanza si confrontano, esista un *rapporto di convenienza o disconvenienza*. E' questo rapporto (ogniqualvolta siasi conosciuto ed affermato) che costituirà un *giudizio semplice*, in cui per conseguenza non convien confondere l' *affermazione* con le precedenti funzioni che ne costituiscono gli elementi: tali sono l' *attenzione*, mercè la quale ci formiamo delle idee esatte delle cose che vogliam confrontare: la *comparazione* mercè la quale cerchiamo il rapporto che lega tali idee: la *conoscenza* che acquistiamo dello stesso rapporto; e per ultimo *l' atto con cui affermiamo* la realtà del me-

desimo, che è quello che si è detto costituire *il giudizio*.

Ha dunque l'uomo la facoltà di *procurarsi delle conoscenze*, e però l'altra che la precede di *giudicare*: e perchè la facoltà di procacciarsi delle conoscenze, per mezzo de' precedenti giudizii, costituisce quella che chiamasi *facoltà intellettiva*, è palese esser egli un' *Essere intelligente*.

Questa conseguenza è fornita di tanta chiarezza che non cede alle più evidenti verità di Geometria. Quindi è che ciò che potrebbe in qualche modo dar luogo a questionare si riduce unicamente a sapere se l' esposte funzioni sieno delle pure modificazioni della facoltà di sentire; giacchè vi sono dei celebri Ideologisti che non dubitano di asserire che il *giudicare non sia che sentire con distinzione*, od avvertire i rapporti trà le sensazioni o le idee: rapporti, dicono essi, che si conoscono dalle più o meno forti impressioni che fanno gli oggetti su i nostri sensi.

La parte che nelle esposte funzioni esercita la facoltà senziente è per modo distinta da quella che vi esercita la intelligente che parmi non possano neppur concepirsi quasi costituiscano una medesima facoltà. E primieramente che allorquando si confronta, non possa il confronto cadere che sopra due

oggetti presenti o sulle loro idee; che tali oggetti giungano sempre all' animo per via di sensazioni; che di queste l' una sia più valida od energica dell' altra, e però capace d' interessare più o meno la nostra attensione; tutto ciò, dico, non voglio io certamente negare; osservo bensì che quel confronto suppone non il solo esame separato delle qualità costituenti ciascuna sensazione o idea, ma la giusta posizione delle medesime, il riporto di dette qualità le une sulle altre, ed il calcolo definitivo per cui si afferma o nega, quasi ultimo risultato, un rapporto di convenienza o disconvenienza tra le medesime.

Ora sebbene questo rapporto, e dirò meglio la conoscenza acquistata, non sia che una sensazione composta delle singole sensazioni costituenti dette qualità; pure ciascun sente che la forza che la pose in bilancia non è la stessa di quella che costituiva il soggetto passivo di coteste sensazioni; e che il rapporto conosciuto non è un rapporto di semplice sensazione ma di *deduzione* associato costantemente *all' affermazione o negazione* per parte di una potenza attiva. Lo che è tanto vero che se i nostri giudizii fossero delle semplici sensazioni, attesa la fallacia dei sensi, essi medesimi sarebbero il più delle volte fallaci ed erronei.

Questa medesima distinzione tra la facoltà intellettiva e la facoltà di sentire si dimostra con il vecchio argomento (cui non si è mai risposto in un modo sodisfacente) che ci dice che se la facoltá di acquistare delle conoscenze, e però di giudicare si riducesse per ultima analisi alla facoltà di dirigere l' attenzione sopra due particolari sensazioni affin di distinguere quale sia atta ad eccitare un sentimento più o meno vivo ed intenso di piacere o di dolore, il giudizio stesso non potrebbe aver luogo.

Poichè affin di giudicare, per non dipartirmi dallo stesso esempio, se tra quelle due Medaglie siavi un rapporto di perfetta simiglianza conviene, come ho avvertito, confrontare il profilo dell' immagine dell' una col profilo dell' immagine dell' altra; ciascuna singolarmente delle parti dell' una con ciascuna delle corrispondenti parti dell' altra; e dopo avere per tal maniera fissate le due immagini, concepirle in un' atto simultaneo, ed individuo. Ora ciascuna di dette sensazioni potrà bensì modificare la parte del punto centrale del comune sensorio su cui farà impressione, e però sentirà questa quel che accade sopra di lei, non mai quel che accade sull' altra parte. Il voler poi pretendere che l' una si pieghi e sovrapponga all' altra, oltrechè sa-

rebbe un ricorrere a dei supposti ideali, non basterebbe neppure a spiegare la semplicità ed indivisibilità dell' atto; mentre, per tacere che non potrebbe l' una sensazione compenetrare l' altra (lo che in quel supposto sarebbe necessario); è di più certo che l' atto, con cui quelle due immagini si giudicano ed affermano simili, è qualche cosa di distinto da una modificazione qualunque organico - sensitiva.

§ XII. Che sia nell' Uomo la ragione.

Questi e più altri argomenti, che per brevità tralasciamo, ci dan diritto a stabilire che l' Uomo quando attende, paragona, giudica tra due sensazioni o idee non ci si dà solamente a divedere per un Essere senziente, ma altresì per un' Essere intelligente. Ed eccoci giunti al punto di ben comprendere la vera nozione della *ragione* nell' uomo. Prima però di esporla è uopo por mente a queste due cose.

1.° Che se l' *attenzione* può riguardarsi come il principio generatore delle facoltà intellettuali, la *riflessione* è l' altro principio che concorre al loro sviluppo ed accrescimento: avvegnachè *riflettere* non vuol dir' altro che ritogliere la propria attenzione dalla contemplazione degli oggetti esteriori o delle loro sensazioni affin di dirigerla totalmente sulle idee o nozioni, che ci sarem procacciati nella maniera che or' ora si espor-

rà per paragonarle e conoscerle nei loro rapporti, e nella loro maniera intellettuale di essere.

2.° Che non sempre basta, perchè si giunga alla cognizione di una verità, il semplice paragone tra due idee o nozioni; ma talvolta, formato che siasi il primo giudizio, è necessario comporre un secondo, affin di concatenarlo con quello, indi un terzo, e così successivamente. La concatenazione di più giudizii eseguita per mezzo della cognizione di sempre nuovi rapporti, costituisce ciò che dicesi *ragionamento*.

Da tali premesse si rileva cosa sia nell'uomo la *ragione*, e quando è che egli la pone in esercizio. Poichè se è vero che l'uomo, onde ragioni, dee formarsi prima di tutto delle idee esatte degli oggetti che ha in vista, lo che ottiene per mezzo dell'*attenzione*.

Se di più è costretto a paragonare gli oggetti dei quali siasi precedentemente procacciato delle idee esatte e precise; e conosciuti che ne abbia i rapporti, affermarli ed enunciarli, esprimendone dei giudizii (sono questi che nelle scuole chiamansi *giudizii speculativi semplici dell'intelletto*).

Se non bastandogli questi primi giudizii per la totale cognizione degli oggetti convien che ne formi dei nuovi, concatenando-

li con i precedenti (siffatti giudizii sono quelli che si conoscono nelle scuole sotto il nome di *Giudizii speculativi composti*) .

Se tutto ciò è vero, dobbiam conchiudere che l'uomo allora ragiona che facendo retto uso dell'attenzione, della riflessione del confronto, porta sulle cose de' giudizii semplici o complessi. Quindi è che a buon diritto asseriamo consistere la ragione nel *retto uso ed esercizio delle facoltà di attendere, di riflettere, di confrontare, di giudicare* .

§ XIII.

Facoltà di astrarre, di comporre, di generalizzare, di classificare, d' immaginare.

Oltre le indicate facoltà spettano alla intellettiva le facoltà di astrarre, di comporre, di generalizzare, di classificare, d' immaginare. Costituendo queste, secondo la espressione di Gerdil (1), le basi della facoltà intellettiva, richiedendo ogni ragionamento una idea *astratta universale*, non debbo tralasciare di svolgerle con qualche minutezza di dettaglio; tanto più che ne discenderà per natural conseguenza una riprova dell'essere la facoltà intellettiva intrinsecamente distinta dalla sensitiva .

Che le prime idee dell'uomo, quali le trae dagli oggetti esteriori, sieno *sempli-*

(1) Caracterès distinctiff de l'Homme, et des Brutes.

ci od *elementari*; che la più gran parte di quelle che costituiscono l' oggetto de' suoi raziocinii sian *composte*, sono verità che non han bisogno di essere dimostrate: bensì è necessario dimostrare come giunga l' intelletto a formare queste ultime.

Se io immagini di aver presente un fiore qualunque, per esempio una rosa selvatica, e fermi la mia attenzione unicamente sul suo colore, dirò di averne *l' idea concreta* in quanto lo contemplo aderente alla medesima: che se, senza considerarlo aderente alla rosa, mi presenti alla mente lo stesso colore e vi rifletta, dirò di averne *l' idea astratta*; e di essermela procurata mercè l' esercizio della *facoltà di astrarre*.

Tale è la comune maniera di concepire la distinzione che passa tra le idee astratte e le concrete allorchè queste son semplici. Ma noi come ho detto, possediamo la facoltà di formarci, mercè la loro riunione delle idee *composte*. Vediamo praticamente come ciò avvenga.

Idea composta di un' individuo

Non è possibile, per stare allo stesso esempio, che io fissi l' attenzione su quella rosa senza riceverne contemporaneamente più altre sensazioni e idee: tali sono quelle del suo caule, de' suoi rami, del calice, de'

petioli ec. Ora se il mio intendimento afferri tra queste sensazioni e idee quella che esprime la principale caratteristica comune a tutte, quale sarebbe la struttura del sostegno de' rami, foglie, calice ec. che è detto *caule*; e legate con questa coteste idee ne esprima l'assieme o gruppo con un segno o parola qual'è quello di *rosa selvatica* mi sarò formato *l'idea composta* della medesima; e questa sarà concreta od astratta, secondo che la riporterà immediatamente all'oggetto, o la concepirà separata da questo. Quel segno o parola vuol riguardarsi come un punto di appoggio alla mente per ricordarsene sempre che voglia.

Se di più immagini di trovarmi in un ricco e vago giardino, e che riandando ad uno ad uno gli altri fiori mi avvegga che alcuni di essi non diversificano dalla rosa selvatica che per piccolissime differenze, siccome per la intensità del colore, per la lunghezza de' pungiglioni ec., ma che i rapporti essenziali sono in tutti i medesimi; se io leghi, come ho detto di sopra, questi stessi rapporti o caratteri, e gli esprima con un segno o suono articolato, quale sarebbe quello di *rosa*, mi sarò formato l'idea composta astratta di tutti gl' individui del regno vegetabile che, per rapporti di simiglianza nelle caratteristiche, verran compre-

Idee composte delle specie, e dei generi.

si sotto quel vocabolo. Tale è la maniera con cui ci formiamo *le idee composte delle specie*.

In fine se io mi faccia a confrontare quest' ultima idea composta rappresentante una specie con altre idee composte rappresentanti delle altre specie, quali sarebbero il Tulipano, il Giglio, il Gelsomino ec.; veggo che sebbene differiscano per de' rapporti di dissimiglianza più decisi di quelli che distinguono reciprocamente ciascun' individuo in ciascuna specie; pure per alcune qualità caratteristiche si avvicinano tra di loro per modo da poterle riunire in una sola sotto un vincolo comune. Ciò che eseguisco col riportarle alla caratteristica o rapporto che parmi più interessante, e coll'assegnare al gruppo o idea composta che ne risulta un segno o suono articolato, qual' é la parola *fiore*. Di qui l' origine delle idee composte che chiamansi *generi*.

Idee composte delle cose insensibili, e delle nozioni.

Con un simile artificio giunge l' intendimento a formarsi le idee astratte composte delle cose insensibili e delle nozioni.

Di fatto se è vero che non v' è nell' uomo idea che sia innata; e se le cose insensibili, come pure le nozioni non possono affacciarsi immediatamente all' intelligenza a foggia di un' oggetto; è forza concludere che ne ritragga le idee dalle cose sen-

sibili. Come si diporti in simili circostanze non sarà inopportuno di spiegare con un' esempio. È noto che la idea di *successione* o *durata* ci viene somministrata dalle idee che si succedono in noi continuamente; ed è pur noto che, coll' applicare a detta successione il giro apparente del Sole, giungiamo a formarci l' idea *sensibile del tempo*. Ora se ad un periodo di tempo, per quanto si voglia esteso, si aggiungano de' nuovi periodi, vedremo di non poter mai pervenire a fissarne il confine. Riunendo pertanto nella mente questi periodi interminabili l' uno coll' altro, il loro assieme o gruppo ci darà l' idea composta di ciò cui si è applicato il vocabolo *eternità*.

Nella stessa maniera ci formiamo le idee composte conosciute sotto il nome di *nozioni*, siccome della probità, della virtù, della prudenza ec.; avvegnacchè, sebbene non voglia io negare che generalmente parlando ci vengan queste trasfuse o per mezzo dell' educazione o per mezzo dell' istruzione, pure è sicuramente in nostro arbitrio il comporle: eccone un' esempio. Se esaminando noi le azioni nel rapporto con la norma ne formeremo *per mezzo del principio che le lega in ciascuna classe*, de' gruppi distinti, non ci rimarrà che di raccoglierle e riunirle, mercè il principio di

convenienza che ha ciascun gruppo colla norma medesima, per esserci formati l' idea composta di quella che dicesi *probità*, che però esprime la *perfetta convenienza delle azioni umane con la norma*, come apparirà chiaro dal progresso di questo saggio.

Facoltà di classificare.

Analoga alla facoltà di *generalizzare* è l' altra di *classificare*, come quella che non ne differisce che per una maggiore estensione che si dà alle idee generali risultanti dalla unione delle diverse specie. Le Scienze Naturali ci offrono di questa facoltà degli esempii i più marcati. Ne accennerò uno luminosissimo (che ci gioverà anche per ciò che dovrem dire dell' ordine, e del bello) tratto dalla Zoologia.

E prima di tutto osservarono i Zoologisti essere la natura medesima quella che ci presenta nell' intima struttura degli animali una doppia distinzione, trovandosi una parte dei medesimi fornita di vertebre, un' altra totalmente mancante. Di qui la doppia divisione di animali in *Vertebrati* ed *Invertebrati*.

Viddero di più esistere fra i medesimi un *rapporto strettissimo di simiglianza* relativamente al sistema nervoso, e gli organi principali. Che però fissata quella dell' uomo (come la più perfetta, e meglio co-

noscinta), qual punto di confronto, distribuirono le diverse specie di animali (secondo che nella loro struttura si avvicinano maggiormente a quella) nella maniera che siegue.

1.° Gli animali, l' organizzazione de' quali si approssima di più all' organizzazione dell' uomo hanno un cuore, una midolla spinale situata nella colonna vertebrale, de' gangli, ed un vero scheletro. Su tali caratteri si edificò la prima divisione generale che diè luogo a una quadruplice distinzione di Classi.

Nelle due prime vennero collocati i *Vertebrati* con due ventricoli, aventi sangue caldo; se non che distinguendosi tra di loro nel modo di riprodursi (mentre alcuni generano animali viventi, e succhiano il latte dalle poppe delle madri; altri si riproducono per mezzo di uova, nè si alimentano di latte) vennero separati, e se ne formarono due Classi, l' una detta dei *Vivipari* o *Mammali*, l' altra degli *Ovipari* od *Uccelli*.

Nelle altre due Classi, cioè nella terza, e quarta della prima divisione, si collocarono i Vertebrati aventi nel cuore un solo ventricolo, e però il sangue rosso bensì ma freddo, e si distinsero per più caratteri (e sopra tutto da che i primi respirano

per mezzo di polmoni, i secondi per mezzo di branchie) in *Rettili* e *Pesci*.

2.° Stabilita per tal modo la prima, e più interessante divisione degli animali vertebrati, per classificare ancora gl' invertebrati; osservarono primieramente i Zoologisti potersi tutti comprendere, e racchiudere in tre grandi *divisioni* fondate egualmente sulla loro interna struttura, cioè *partendo dallo stesso rapporto di simiglianza maggiore con quella dell' uomo*; si regolarono nello stabilirle in questa guisa.

Nella prima divisione vennero situati i *Molluschi*, così detti dall' avere un corpo molle. Diffatti sono bensì privi di midolla spinale e di vero scheletro, ma non lasciano di esser forniti di cervello, di gangli, di un collare nervoso che cinge l' esofago; ed il loro sangue bianco subisce una circolazione completa, siccome completa è in essi la respirazione, quantunque succeda in organi limitati.

Nella seconda divisione si riunirono tutti gli animali, che per avere un corpo composto di molte articolazioni, vennero denominati *articolati*: Questi sebbene privi di midolla spinale, e del vantaggio di una circolazione universale, e completa (e però più remoti dei precedenti dall' organizzazione dell' uomo) pure sono forniti di un cervello,

di gangli disposti in una o due file longitudinali, e del suddetto collare nervoso.

Nella terza, ed ultima divisione, che comprende gli Esseri che più si allontanano nella loro interna struttura da quella dell' uomo, si racchiusero tutti gli animali, ne' quali le parti, tanto interne che esterne, trovansi generalmente disposte a foggia di raggi derivanti da un centro comune, o in due, o più linee dirette ai due poli opposti: ond' è che furono denominati *raggiati*. In questi non si scorge cervello, non midolla spinale; non ha luogo una vera circolazione, nè è certo che sieno forniti della suddetta collana nervosa, derivante da un ganglio che faccia le veci del cervello.

Queste ultime operazioni dello spirito (che potrebbonsi, se vi fosse d' uopo estendere maggiormente) ci permettono d' inferirne naturalmente le suddette sopra enunciate verità. Imperocchè quantunque sia certo che l' animo (sia che astragga, sia che componga, generalizzi, classifichi) opera sempre sopra idee che si procura col mezzo di sensazioni, pure si vede che, tanto è lungi che le operazioni ch' esercita in tali circostanze sieno delle semplici modificazioni della facoltà senziente, che suppongono anzi necessariamente un' azione proveniente da una sostanza che nulla racchiude di fisico-

organico, e propriamente da una sostanza spirituale; e che di più le stesse idee semplici, delle quali si giova nell' esercizio delle suddette facoltà, sono altrettanti elementi a lei subordinati, e sui quali esercita un potere assoluto. Di fatto si è veduto che le idee semplici, (che si procurò ponendo in esercizio la facoltà di astrarre) quando le lega e concatena affine di formarne una idea composta ed universale, e quando (giovandosi del rapporto di simiglianza) le lega egualmente a formare delle serie atte a rappresentare degli aggregati che costituiscono le idee composte delle Specie, de' Generi, delle Classi, assegnando a ciascuna, in sussidio della sua memoria, un nome.

Facoltà d' immaginare.

A questa medesima conseguenza, che ci assicura esistere una reale ed intrinseca differenza tra la facoltà sensitiva e la intellettiva, ci conduce non meno luminosamente l' ultima delle annoverate facoltà, che è l' *immaginazione attiva*.

Abbiam veduto che, oltre la facoltà di ricordarsi (che consiste nell' abito che acquista il cervello di agire in un modo affatto sconosciuto sull' estremità interne delle fibre nervose affin di riprodurre de' moti analoghi a quelli che le fibre medesime ricevettero altra volta sulle estremità opposte per parte degli oggetti esterni od interni non

più presenti) convien distinguere nell' uomo un' altra facoltà di ricordarsi che denominasi *immaginazione passiva* in quanto suppone la presenza degli oggetti medesimi; ed abbiamo similmente veduto che ambedue dipendono dall' organismo animale. Avvi però nell' uomo una seconda facoltà d' immaginare d' indole totalmente diversa, ed è quella per cui l' animo, ridestate avendo per mezzo della memoria o della immaginazione passiva delle sensazioni e delle idee, le combina a suo piacimento, le veste di diverse forme, infonde in loro un nuovo vigore, e ne crea dei composti, gli originali dei quali non esistono in natura. Le Arti belle, il Disegno, la Pittura, la Scultura, ogni produzione dell' ingegno umano, e le stesse scienze che passano per le più sterili e severe depongono, per opera di lei, l' aridità che è loro naturale, e possono essere presentate alla mente sotto un aspetto lusinghiero e piacevole. Quindi è che una tal facoltà, sebbene abbia la sua origine dalle sensazioni e si eserciti per mezzo di sensazioni, è ben diversa dalla facoltà di sentire, essendo una facoltà direi quasi creatrice.

§ XIV. L' uomo è un' essere Volente.

La ragione, quale fin qui l' ho analizzata, è suscettibile di una estensione anco maggiore. La dimostrazione di questa veri-

tà si presenterà chiaramente quando si faccia vedere che l'uomo (che abbiamo riconosciuto per un' Essere senziente ed intelligente) è di più un' *Essere volente*; e che la volontà è in lui una facoltà libera e morale. La prima parte di questa proposizione si dimostra dai Metafisici per via di analisi ragionando così.

1.° Ogni sensazione supponendo un sentimento di passività, e però di dolore o di piacere, è naturale che l'uomo debba trovarsi in tale stato ogniqualvolta sia affetto da una sensazione. Ma qualunque sia il sentimento che questa eccita in lui, quello stato è sempre uno stato di bisogno » essendo tale, tanto l' allontanamento da » una sensazione dolorosa, quanto la con» servazione di una sensazione grata e pia» cevole. » Possiamo dunque stabilire che l'uomo trovasi in uno stato pressochè permanente di bisogno.

Ora ogni bisogno genera il desiderio di sottrarsi al medesimo; e se un tal desiderio venga seguito dalla determinazione di soddisfarlo; questa stessa determinazione suppone un nuovo atto distinto dalla sensazione che produsse quel desiderio, cioè suppone una *volizione*. Se pertanto è inseparabile dalla natura umana il sentire, il provare de' bisogni, il desiderare; è altresì in-

separabile dalla medesima il determinarsi per mezzo di un nuovo atto a seconda dei desiderii che la stimolano ad agire : o che vale lo stesso , è inseparabile dalla natura umana *la facoltà di volere* .

§ XV.

La facoltà volitiva non è una cosa medesima con la sensitiva.

Questa conseguenza non piacque ad alcuni de' moderni Ideologisti , e però fu scritto che questa facoltà non è per ultima analisi che la facoltà di *sentire dei desiderii* .

Per conoscere se una simile opinione possa adottarsi conviene esaminare separatamente queste due proposizioni *se sia una stessa cosa desiderare e sentire , desiderare e volere* .

E' prima di tutto non vi ha dubbio che desiderare e sentire potrebbero prendersi per uno stesso atto , quando fosse dimostrato che da ogni bisogno nasce immediatamente , e senza altra funzione intermedia dello spirito , un desiderio ; giacchè ho fatto avvertire che ogni bisogno suppone una sensazione .

Non diversamente se in quella guisa , onde nasce con il desiderio il primo sviluppo della facoltà volitiva , ne venisse necessariamente di seguito la volizione , sarebbe non meno dimostrato che *desiderare e volere* potrebbero riguardarsi quasi compongano una medesima facoltà. Ora nè l'

una nè l'altra proposizione han fondamento in natura.

Perchè egli è ben vero (e disopra l' ho fatto rimarcare) che ogni sensazione pone l' uomo in un vero stato di bisogno, e che ogni bisogno desta nel suo animo il desiderio di soddisfarlo; che anzi è altresì vero che questo stesso desiderio vuol riguardarsi nell' uomo in certo qual modo quasi necessario; mentre, attesa la generale e necessaria tendenza alla felicità, non può egli non desiderare di vedere allontanato da se ogni oggetto che a questa si opponga.

Ma è egli poi tale se si consideri *specialmente*; o che è il medesimo, un tal desiderio si dirà egli necessario relativamente all' oggetto particolare che potrebbe esser capace di soddisfarlo? Nò certamente, assicurandoci lo stesso intimo sentimento che, innanzi che questo secondo desiderio siasi formato, dee l' animo procacciarsi la *conoscenza* di quel particolare oggetto, o se si vuole dello scopo di quel particolar desiderio. Come di fatti » desiderare di bere, » per esempio, dell' acqua, di mangiare » del pane se non si conosca esser l' uno » e l' altro oggetto capace di soddisfare a » quel doppio bisogno? »

Ma ogni conoscenza suppone, come si è dimostrato, per parte dell' animo l' eser-

cizio di più altre funzioni: tali sono il confronto, la ricerca e fissazione del rapporto, e per ultimo l'affermazione o negazione che costituiscono il giudizio. Prima pertanto che il medesimo si determini a desiderare quel particolare oggetto, poichè deve esercitare più altre funzioni, è chiaro che la supposta necessaria connessione tra la sensazione e il desiderio esiste bensì in astratto, in quanto l'animo non può non desiderare di sottrarsi dallo stato di bisogno in cui lo pose una sensazione molesta; non esiste in concreto, non potendo esso desiderare l'oggetto che è in caso di soddisfare a quel bisogno se prima non ne posseda la conoscenza.

Con eguale felicità si dimostra che *desiderare e volere* non sono una cosa medesima. E per venire tosto alla pratica, suppongasi che io mi trovi oppresso dal bisogno di bere, e che appoggiato alla conoscenza acquistata dell' oggetto capace di estinguere in me la sete, qual' è, per esempio, l'acqua, desideri di berla. Chi dirà che, formato appena questo desiderio, io sia tenuto a soddisfarlo? Chi non vede per lo contrario che *tra il desiderare di berla ed il berla attualmente* interviene un' altro atto per parte di una potenza distinta dalla sensitiva, cioè v' interviene la volizione, e propriamente la determinazione a berla?

Quante volte accade che ci astenghiamo dal bere, quantunque molestati dalla sete, per ciò che conosciamo che, soddisfacendo a quel bisogno, potrebbe derivarcene danno? Concedasi pur dunque che il desiderio è quello che dà il primo impulso a ogni volizione e ne costituisce il primo elemento, ma non si dica che desiderare e volere sia una cosa medesima.

Che se l' atto del sentire è distinto da quello di desiderare; se ancor questo non vuol' essere confuso con l' atto di volere, dovremo concludere non essere altrimenti vero che la facoltà volitiva sia per ultima analisi la *facoltà di sentire de' desiderii*: che però diremo consistere una tal facoltà nella determinazione dell' animo ad alcuna operazione, in conseguenza dell' impulso che gli dà un *desiderio*, riconosciuto precedentemente dall' animo medesimo.

§ XVI.

La facoltà volitiva è libera.

Ho premesso che la volontà possiede due altri attributi particolari e caratteristici, e sono la *libertà* e la *moralità*. Ricerchiamone per mezzo dell' analisi la vera sorgente.

Che l' uomo non di rado si decida ad operare senza premettere alcun esame, non sono lungi dal negarlo: ciò accade ogni qual volta egli operi in vista del solo piacere presente.

Siccome però le conseguenze che derivano dalla sua azione, per siffatta guisa praticata, sono spesso le più funeste, producendo in lui il *pentimento*; e questo situandolo in uno stato assolutamente angustiante e penoso, così accade che l' uomo, ammaestrato dall' esperienza, apprenda a non decidersi ad operare in vista delle sole impressioni attuali per non aver motivo a pentirsi del suo operato. E che ciò sia cel dimostra l'intimo sentimento nella maniera più decisa e sicura.

Di fatto per quanto sia lusinghiero il motivo che ci stimola ad abbracciare un qualche oggetto, se questo produsse altre volte in noi il *pentimento*, ci avvediamo di provare del ribrezzo nell' abbracciarlo; ond' è che prima di risolverci, esaminiamo se sia o nò del nostro interesse il seguirlo in tutto o in parte, se modificato sotto una piuttosto che sotto un altra forma, finchè prendiamo una risoluzione per cui o lo rigettiamo per non provarne pentimento, o lo seguiamo non curando la pena a cui conosciamo di esporci.

Ma tutte queste operazioni; l' esame, il calcolo, la deliberazione, l' elezione o preferenza che diamo o non diamo a quell' oggetto suppongono nella volontà un pote-

re attivo che è quanto a dire una vera libertà di agire o non agire. E' dunque *la volontà una facoltà libera*, cioè ha dessa *il potere (prima di determinarsi ad agire) di esaminare, deliberare, eleggere o preferire*.

Questa conseguenza riesce del pari evidente se si osservi che, anche dopo avere per tal guisa eletto o preferito un' oggetto ad un' altro, ci accorgiamo e sentiamo di poter *sospendere* la deliberazione presa, e decidersi diversamente da quello abbiam fatto. Che anzi *sull' atto stesso esternato* noi ravvisiamo talvolta delle prove indubitate di questo stesso potere; non vi essendo chi non senta che nella parte, in cui quello non ebbe peranco il suo effetto, è libero di sospenderlo, rigettarlo, modificarlo come più gli aggrada.

§ XVII.

Facoltà motrice spettante egualmente alla facoltà volitiva.

Ed è qui ove mi cade in acconcio di fare avvertire in noi l' esistenza di un' altra facoltà similmente spirituale ed intimamente connessa con la volitiva; ed è *la facoltà motrice*, la cui esistenza ci vien del pari contestata dall' intimo sentimento. Non vi è in realtà chi non senta che dipende da un cenno della sua volontà non solo il muoversi o non muoversi, ma il dirigere come più gli aggrada i suoi movimenti, l'

accelerarli o ritardarli o farli totalmente cessare; che la sua volontà esercita un impero assoluto sopra il sensorio, sui nervi, sui muscoli volontarii; e per ultimo che è in suo arbitrio il concentrare la sensibilità sopra uno od un altro organo: ciò che ottiene col tendere le fibre, e col disporle nella maniera più acconcia a rinforzare le sensazioni, coll' infondere nei nervi, destinati alle medesime, un' aura di vita, che li renda più eccitabili e sensibili; col rallentare le altre fibre, facendo in modo che scorra in esse una dose di vita minore; e per ultimo coll' attivare l' organo cerebrale ad impadronirsi, il meglio che può, delle sensazioni che in esso avviva.

§ XVIII. La facoltà volitiva è naturalmente morale.

Alla stessa facoltà spetta l' altro carattere di sopra enunciato per cui l' uomo non si determina solamente in vista di ciò che sollecita i sensi, o che eccita degli analoghi desiderii, ma in *vista altresì della convenienza che non può non ravvisare* (quando ne faccia retto uso) *tra le sue deliberazioni e la Norma naturale del giusto e dell' onesto*. Attesa per lo appunto questa luminosa caratteristica accade che la volontà venga riconosciuta in lui qual *facoltà morale*. A suo luogo svilupperò estesamente questo carattere, e farò vedere che non deve altrimenti ripetersi da un *senso intimo*

particolare, e molto meno da un *senso puramente fisico ed organico*, come alcuni han pensato, ma dalla natura medesima della ragione umana.

§ XIX.

Che debba intendersi per giudizio pratico della volontà.

Dall' essere poi la volontà una facoltà morale è nata nelle scuole la distinzione trà i giudizii della medesima che chiamansi *pratici* e i giudizii che porta l'intelletto, che abbiam veduto essere stati denominati *speculativi*. Perchè egli è ben vero che quella si decide in conseguenza di questi ultimi giudizii; ma siccome potrebbe l' intelletto averli formati in vista di un bene non reale ma puramente apparente e determinato da un desiderio attuale; così la volontà, prima di assentirvi ed approvarli, ha il potere di obbligare l' intelletto medesimo a chiamarli ad un nuovo esame, mercè il confronto con la norma del giusto, e dell' onesto: tal' è la ragione, per cui si asserisce, che la volontà forma essa pure dei Giudizii.

§ XX.

Nozione più generale della ragione.

Ed ecco avverato ciò che di sopra ho premesso, cioè che la ragione è suscettibile di una estensione molto maggiore di quella che le compete quando si riporti alla sola facoltà intellettiva: avvegnachè se l' uomo, seguendo i suoi giudizii puramente speculativi, potrebbe più di una volta allontanarsi dal giusto e dall' onesto; è na-

turale il concludere che per potere asserire (allorquando si tratta di un oggetto che interessi il suo bene) ch' egli fa retto uso della ragione, deve comprendersi sotto la nozione di questa l' esposta funzione della volontà; e però diremo che la ragione, presa nel suo più amplo significato, consiste nel retto uso non della sola facoltà intellettiva, ma altresì della volitiva, considerata come facoltà morale.

§ XXI. Qual sia il fine della natura umana.

L' esposta dottrina ci ha procurato una nozione esatta della natura umana, non meno che delle forze delle quali è corredata per *conoscere e raggiungere il suo fine*. Rimane ora che prendiamo ad indagare in che questo consista.

Se ci appelliamo a quanto è stato scritto dai Saggi di ogni età, vedremo esser eglino concordi nel fissare la *felicità* per ultimo fine dell' uomo. Convennero però egualmente nel determinarne l' indole e la natura? Que' medesimi che la riposero nell' esercizio attuale della virtù errarono per aver confuso il mezzo con il fine; potendo bensì la virtù esserci di guida per felicitarci, non costituendo altrimenti la stessa felicità. Dovendo ancor noi intraprendere questa ricerca ci studieremo, con la scorta dell' analisi metafisica, di stabilirla sopra dei dati fissi e sicuri.

L' uomo è un Essere perfettibile.

1.° E primieramente che l'uomo, a differenza degli Esseri a se inferiori, sia di *sua natura perfettibile* è verità di fatto, rendendocene sicura testimonianza le nostre medesime facoltà. Deboli queste e vacillanti nella prima età si limitano appena ad imitare ciò che vien loro presentato dai sensi. Col divenire però adulte, acquistano vigore per modo da non dubitare di sottoporre al calcolo la stessa natura, d' indagarne le opere e l' artifizio, d' immaginare de' nuovi cieli e delle nuove terre, e col soccorso di alcune curve e di alcuni simboli, di avanzarsi intrepidi nella stessa regione della eventualità.

E' mosso da un desiderio inesauribile di procacciarsi una perfezione sempre maggiore.

2.° Che egli di più nutra un desiderio inesauribile *di una perfezione sempre maggiore* è una seconda verità non meno incontrastabile della precedente, da che fondata sull' intimo sentimento. Di qui è che ciò, che sotto questo rapporto c' interessa di conoscere, è se un tal desiderio debba riguardarsi quasi innato od inserto nella nostra natura, o se derivi dall' essere la medesima ragionevole. Ora nulla di più certo della seconda parte di questa proposizione: avvegnachè consistendo la ragione nel retto esercizio delle facoltà di sentire, d' intendere, di volere; non è possibile di supporre l' uomo dotato delle medesime,

senza supporre che debba bramare di vederle ampliate e rettificate: altronde è naturale ch' ei debba accorgersi, che in proporzione che la sua ragione, e però dette facoltà progrediranno in perfezione, godrà di uno stato migliore e più confacente alla sua destinazione.

La felicità dell' uomo importa la soddisfazione di questo desiderio.

3.° Tale essendo la natura dell' uomo che non può a meno di non desiderare la propria perfezione, ed una perfezione sempre maggiore; possiamo stabilire qual dato inconcusso, che egli non potrà esser felice che soddisfacendo a questo desiderio, che è quello in cui tutte le sue tendenze vanno per ultimo a convergere. E a dir vero la stessa idea della felicità includendo l' idea *di quiete e di tranquillità*, è chiaro che fino a tanto arderà nell' animo un simil desiderio, non potrà esso godere di siffatta quiete; mentre se per una parte ogni desiderio suppone un bisogno, dall' altra ogni bisogno trae seco uno stato di agitazione e di molestia.

In che consiste la perfezione di cui sono suscettibili le facoltà dell' uomo?

4.° Ma in che mai consiste la perfezione di cui sono suscettibili le facoltà dell' uomo?

Per rispondere adequatamente a questa istanza è uopo considerarlo, astraendo per un momento dagli altri rapporti che ha con il suo fisico, e con la situazione in cui si trova vivendo.

Questa limitazione ci condurrà facilmente a distinguere in lui una doppia perfezione l' una *morale*, l' altra *intellettuale*. Consiste la prima nella rettitudine che le sue facoltà morali (e però ancora le sue passioni, abitudini, appetiti) acquistano coll' uniformarsi alla norma del giusto e dell' onesto: consiste la seconda nell' attitudine dello spirito ad aver presenti, e concepire in un solo atto della sua possanza, il maggior numero possibile di rapporti tra gli oggetti che prende a contemplare, e le conseguenze che ne discendono: attitudine che viene accresciuta dal concorso e convergenza allo stesso scopo delle altre facoltà intellettive.

Quest' ultima idea, perchè riesca nel suo sviluppo più chiara, sarà ben fatto di riportarla all' essere supremo in cui si verifica in tutta la sua estensione. Possedendo Iddio, osserva Gerdil (cui appartiene questa idea generale della perfezione intellettuale) in grado infinito la virtù di aver presenti più cose, e però tutto il vero, e tutti i possibili rapporti, è manifesto che egli per intendere non ha bisogno di svolgere, l' una dopo l' altra le facoltà di attendere, di riflettere, di ricordare, d' immaginare, di confrontare, di giudicare; mentre perciò appunto che vede in se stesso tutto il vero

e tutti i possibili rapporti, vede eziandio tutto il presente e tutto il futuro, avendo sott' occhio tutte le possibili combinazioni, e scorgendo nei principii tutte le possibili conseguenze.

Perlochè tali facoltà non solo non danno luogo nell' essere infinito ad alcuna distinzione; ma di più lasciate le loro limitazioni s' immedesimano in un atto semplicissimo della sua intelligenza infinita.

Passando ora ad applicare questo ragionamento alle facoltà dell' uomo si converrà facilmente dell' esatezza dell' idea che ho adottato della perfezione nelle medesime. Poichè essendo queste necessariamente finite e limitate, è forza che la potenza intellettiva non sia in caso di abbracciare in un solo atto che un numero finito e ristrettissimo de' rapporti che le presentano gli oggetti, e più esattamente le idee che prende a contemplare. Quindi è che la perfezione richiede similmente in lui il concorso o convergenza delle sue facoltà, voglio dire dell' attenzione, della riflessione, della memoria, della immaginazione, delle facoltà di confrontare, e di giudicare a produrre il medesimo grado d' intensità nella forza intellettiva dello spirito, per cui possa per lo appunto abbracciare in un solo atto o concetto il maggior numero possibile di rap-

porti, e il maggior numero delle combinazioni e conseguenze che naturalmente ne derivano.

Idea della Felicità dell'uomo sotto questo 1.° rapporto.

5.° Che se tale è, qual fin qui le ho esposta la perfezione morale, e intellettuale dell' uomo; se altronde non potrebbe egli esser felice che acquistando questa medesima perfezione, possiamo con ragione stabilire che la felicità di cui è suscettibile consiste nella quiete che deriva in lui dalla rettitudine delle sue facoltà morali, e dalla cognizione che possiede delle forze del suo spirito, per cui vede e sente di esser giunto al limite permesso dall' Autore del suo essere alla natura umana di comprendere in un' atto o concetto della sua facoltà intellettiva il maggior numero possibile di rapporti o verità, e con queste il maggior numero possibile delle combinazioni e conseguenze che naturalmente ne discendano.

Idea generale della felicità dell' uomo.

6.° Fin qui abbiamo considerato l'uomo direm così in astratto, derivando l' idea della sua felicità unicamente dalla perfezione di cui sono capaci le sue facoltà intellettuali e morali. Affin di dare a questa medesima idea tutta la possibile estensione, è uopo considerarlo come quegli che è *unito ad una* sostanza *organico-sensitiva, e come quegli che vive in società con i suoi simili.*

Considerato pertanto l' uomo sotto questi rapporti conviene in esso riconoscere più altre tendenze, delle quali le principali sono *di evitare il dolore, e di condurre una vita non mancante delle necessarie comodità*. Ora soddisferà egli conformemente alla norma, alle prime quando, avendo sortito un temperamento sano e vigoroso faccia retto uso delle sue facoltà organiche-sensitive: soddisferà alle seconde quando siagli dato, mercè una moderata fatica, di provvedere ai suoi bisogni reali e alle comodità della vita conformemente alla sua condizione: dovendo poi vivere in mezzo ai suoi simili ei vuol godere per parte loro di una totale sicurezza e la godrà quando sia certo di essere garantito dalle Leggi da ogni violenza per cui gli si volesse impedire l' esercizio, conforme alla norma, de' suoi diritti naturali, e delle sue facoltà.

E siccome se egli sotto tutti questi rapporti non soddisfacesse alle sue naturali tendenze si troverebbe per le ragioni poc' anzi addotte assolutamente infelice; così conviene stabilire che il loro soddisfacimento costituisce un' altro elemento da porsi a calcolo nell' *idea generale* dell' umana felicità. Perlochè diremo consister questa nello stato in cui l' uomo, essendo giunto ad acquistare la maggior possibile perfezione in-

tellettuale e morale, e potendo soddisfare (conformemente alla norma) alle sue naturali tendenze; nè mancando di una totale sicurezza, sì interna che esterna, gli è dato di godere della quiete prodotta dal veder soddisfatte le inclinazioni e desiderii che sono essenziali ed inerenti alla sua doppia costituzione di essere spirituale, e di essere organico-sensitivo.

Se la Nozione esposta della felicità sia totalmente completa.

7.° E qui rimarrebbe ad esaminare una questione, ed è se una simile felicità debba riguardarsi come totalmente completa.

Ove ragionerò della sanzione della Legge Naturale non ommetterò di chiamarla ad esame. Mi limiterò per ora a fare osservare 1.° che la *perfezione intellettuale*, per quanto ci sforziamo di ottenerla estesa e completa, attesa la stessa limitazione delle facoltà delle quali dobbiam far uso per raggiungerla, non può a meno di lasciare nell' animo un vuoto, e però di tenere accesa la brama di una perfezione sempre maggiore; 2.° *Che le altre tendenze, dipendenti dalla sostanza organico-sensitiva* trovandosi spesso in contrasto con le idee della mente, uopo è che la volontà si trovi perplessa nelle sue deliberazioni, non sapendo se debba dare la preferenza al sentimento della moralità, o al sentimento imperioso della sensibilità fisica; 3.° Che la *prosperità è*

sicurezza per parte delle Leggi non è tale che ci permetta costantemente di godere di una quiete assolutamente completa.

Ed eccoci giunti a stabilire un principio che discende qual natural conseguenza dalle cose dette e che riguardasi dai più celebri Giureconsulti contro il sentimento di Puffendorf (1) come fondamentale nella Giurisprudenza Universale, ed è che il *fine, cui è destinata la natura umana, non può essere circoscritto entro i confini di questa vita*.

(1) In Praefatione operis de Officio hominis et civis, et alibi.

CAPITOLO III.

La cognizione della Natura Umana avendoci condotto alla cognizione de' mezzi de' quali l' Uomo è fornito per la ricerca del Vero*, se ne sviluppa la teoria in tutta la sua estensione .*

§ I.
Introduzione.

Le umane cognizioni essendo altrettante cognizioni di rapporti che ci procacciamo mercè il confronto d' idee puramente sensibili, è naturale l' inferirne non altro essere quelle prime che delle conoscenze di rapporti trà queste *medesime idee* . Ora le idee altre sono *semplici*, altre *semplici-composte*, altre *totalmente composte* .

Acquistiamo le prime o per mezzo degli organi *esterni* siccome le idee delle qualità sensibili, o per mezzo degli organi interni siccome le idee della sete, della fame ec. che sono ancor dette *appetiti*: acquistiamo le seconde col solo riflettere a quel che accade in noi allorchè sentiamo, attendiamo, e vogliamo; tali sono le idee delle *facoltà intellettuali*: acquistiamo le ultime mercè le facoltà di astrarre e di comporre, per cui, riunendo in gruppo le idee sem-

plici od elementari, ne fabbrichiamo delle composte conformemente ai modelli che ci offre la natura: tali sono le idee del bello, dell'ordine, e le stesse nozioni del giusto, dell'onesto, del decente. Le umane cognizioni non sono dunque che cognizioni di rapporti esistenti tra coteste idee semplici, o tra coteste idee composte, con questa differenza che riceviamo le prime per via di sensazioni; determiniamo le seconde noi medesimi per via d'induzione.

§ 11.

Sebbene non ci sia dato di conoscere l'intima natura delle cose; pure ci è dato di distinguerle tra di loro.

Si è veduto non esserci dato di conoscere le intime sostanze o natura delle cose. Quantunque però non ci sia stata accordata tal cognizione, ci è permesso di poterle distinguere, mercè il confronto *delle idee delle une con le idee delle altre*; *degli attributi e qualità delle une con gli attributi e qualità delle altre;* per tal maniera se dopo aver determinato esattamente in se stessa e nelle sue qualità un'idea composta giungeremo a discoprire, per mezzo del confronto, che dessa è d'indole totalmente differente da un'altra idea similmente composta, ovvero che le loro qualità sono essenzialmente differenti, diremo che la prima non è la seconda: con tal metodo giungiamo a distinguere nell'uomo, come abbiam veduto, le due sostanze, dall'unione delle quali è composto.

§ III.

Si dà al principio sopra esposto una maggiore generalità.

Perlocchè innanzi d'instituire de' consimili confronti dovremo non solo procurarci degli oggetti che si vogliono confrontare delle idee, che sieno nel senso di moderni Ideologisti *adequate*, ma altresì dovrem fissare gli attributi o qualità caratteristiche delle medesime. Siffatti confronti tra le idee, o tra le loro caratteristiche ci porgeranno le seguenti cognizioni: 1.° se tra esse siavi identità; 2.° se siavi simiglianza; 3.° se siavi proporzionalità; e per dir tutto in brevi termini ci presenteranno costantemente una *convenienza* o *disconvenienza* tra le idee o qualità loro che si confrontano.

§ IV.

Che debba intendersi per rapporto.

Ed ecco cosa sia che voglia intendersi allorchè si dice in generale, che tra due idee o le loro qualità avvi un *rapporto*. Si enuncia con questo termine la *convenienza* o *disconvenienza che esiste tra due idee fisse e determinate in natura, ovvero tra le proprietà che sono loro inerenti:* convenienza o disconvenienza che ci vien dato di conoscere dal confronto che precedentemente si sarà fatto tra le idee medesime o le loro qualità.

§ V.

Rapporti essenziali, e rapporti non essenziali.

Nel fare questo confronto ci accade di osservare più cose; 1.° che alcuni rapporti, al discoprimento de' quali il medesimo ci conduce, sono per modo inerenti all' ogget-

to (o sua idea) che non gli si potrebbero negare senza negargli la possibilità della sua stessa esistenza: tale per esempio sarebbe il rapporto del lato maggiore all' angolo maggiore in un triangolo ottusangolo; 2.° che vi sono degli altri rapporti che si possono immaginare non esistenti nell' oggetto (o sua idea) senza distruggerne la realtà; tale è per esempio il rapporto di una particolar forma nella materia. Quindi è che avvi in natura un doppio genere di rapporti degli *essenziali* ed *invariabili*, e de' *contingenti* e *variabili*, voglio dire de' rapporti inerenti necessariamente alla natura dell' oggetto o sua idea, e degli altri che non sono ad essa necessariamente inerenti.

§. VI. Fondamento del Vero in generale.

Su questi principii, e propriamente sulla teoria de' rapporti dell' una e dell' altra specie dico esser fondata *l' intera teoria del vero*: cioè sui primi ossia sui rapporti essenziali ed invariabili riposa *la teoria del vero geometrico* e *matematico*: sui secondi riposa la *teoria del vero fisico e contingente*: sugli uni e sugli altri riposa la teoria del *vero morale*. Queste teorie, come pure quella dell' *ordine*, che ho dedotto dall' *analisi metafisica e che prensento sotto un nuovo aspetto*, *originalmente* sono dovute

al sopralodato metafisico (1). Vediamone lo sviluppo in tutte le loro parti.

§. VII.

Ricerche sul Vero Geometrico.

I. La *lunghezza*, misurandosi per mezzo di linee, immagino nella estensione quattro di queste che si congiungano due a due per modo da formare *degli angoli retti*. Se io mi faccia a confrontarli vedo che attesa la eguale inclinazione de' loro lati respettivi, se li sovrapponessi verrebbero a combaciarsi esattamente. Questo *rapporto d' identità* trà questi due angoli, o tra le idee che li offrono al mio intendimento, mi presenta una verità di Geometria, che enuncio dicendo, che *due angoli retti sòno tra di loro eguali*.

Ma ciò che ho asserito di questi, si applica (atteso l'equivalente rapporto) a due *triangoli* di eguale base ed altezza, che comprendono due dimensioni, a due *solidi* della stessa specie aventi la base eguale e la medesima altezza, che comprendono tutte tre le dimensioni dell' Esteso.

È dunque evidente, che un rapporto d' identità, e in generale di convenienza tra due idee o parti dell' esteso ci porge una verità di Geometria. Immagino in appresso

(1) Introd. – Memoire de l' ordre – Della facoltà di conoscere il vero, e del progresso dal vero alla nozione dell' ordine, e del bello.

nella stessa estensione due angoli l' un de' quali sia retto l' altro acuto. Se io mi faccia a confrontarli reciprocamente trovo che nelle proprietà rispettive disconvengono; cosichè sovrapposto l' uno sull' altri non verrebbero giammai a combinarsi. Vi ha dunque tra i medesimi un rapporto di disuguaglianza, e in generale di disconvenienza che mi guida a quest' altra verità di Geometria, ed è che *due angoli, l' uno de' quali sia retto l' altro acuto, sono disuguali*.

E perchè questo ragionamento è proprio di due *triangoli* di eguale base ma di altezza disuguale di due *solidi* di base eguale ma di altezza disuguale; concludo che ogni rapporto di *disconvenienza tra due idee o parti della estensione*; *costituisce una verità di Geometria*.

» Perlochè l' enunciato di ogni rap-
» porto di convenienza o disconvenienza tra
» due idee o parti dello steso costituisce
» una verità di Geometria. »

II. Nasce questa in secondo luogo da un *rapporto qualunque di simiglianza* tra due idee o parti della stessa estensione. Poichè il confronto che io facessi tra due triangoli di lati disuguali, ma tali che due angoli dell' uno eguaglino rispettivamente due angoli dell' altro, mi obbligherebbe a riconoscere in essi *un rapporto di simiglian-*

za, mentre sovraposti per mezzo di un' angolo eguale , il triangolo minore diverrebbe una parte del triangolo maggiore.

Reciprocamente il confronto di due triangoli rettilinei , in uno dei quali siavi un' angolo più grande o più piccolo del suo corrispondente , mi obbligherebbe a riconoscere ne' medesimi un rapporto di dissimiglianza .

Di qui le seguenti verità di Geometria , due triangoli sono simili quando in ambedue gli angoli omologhi sono eguali, e per l' opposto sono dissimili quando tra gli angoli corrispondenti se ne trovi uno più grande o più piccolo del suo omologo . Difatti tostochè sono simili , i loro lati possono *confrontarsi* , o che è lo stesso si trovano tra di loro in proporzione ; lo chè non sarebbe quando fossero dissimili .

E perchè ciò che si è detto di due triangoli si applica a due altre *superficie poligone* in consimili circostanze , essendo simili quando dall' eguaglianza degli angoli non vada disgiunta la proporzionalità de' lati corrispondenti, e viceversa: come pure si applica ai *solidi* o *poliedri* della stessa specie , essendo ancor questi simili quando i loro angoli solidi corrispondenti sieno eguali e le facce omologhe proporzionali; e viceversa ,

Convien dunque ancor qui concludere, che un rapporto qualunque di *simiglianza* o *dissimiglianza*, *tra due idee*, o *parti dell' estensione ci presenta una verità di geometria*. Per ultimo se io mi faccia a confrontare nell' estensione un Prisma triangolare con una piramide eretta sopra la stessa base e con la medesima altezza, vedo che se s' immagini condotto da un' angolo del Prisma un piano secondo le diagonali quadrate da quell' angolo a due delle facce parallelogrammiche del prisma, lo avrò diviso in due piramidi, una triangolare della stessa base ed altezza del prisma, l' altra quadrangolare che può suddividersi in altre due triangolari eguali fra loro; e perchè una di esse si dimostra eguale alla prima ne segue essere tutte tre fra loro eguali in solidità. Vi ha pertanto tra il prisma triangolare e la piramide eretta sulla sua base con la medesima altezza *un rapporto di proporzione costante*, che mi dice che quel primo è sempre triplo della seconda.

Questo rapporto mi conduce alla cognizione della seguente verità di geometria, cioè, che ogni piramide è la terza parte del prisma eretto sulla stessa base con la medesima altezza, qualunque sia il numero de' lati di questa medesima base comune.

Infatti, osservo, che ogni piramide poligona può esser divisa in altrettante piramidi triangolari quanti sono i lati della base, e che sù ciascun triangolo della medesima possono elevarsi altrettanti prismi triangolari, che abbiano la medesima altezza della piramide totale. Ma ho fatto vedere, che ciascun prisma triangolare si divide esattamente in tre piramidi eguali in solidità, d' onde ne ho dedotto il rapporto costante del prisma a ciascuna piramide come 3: 1. Qualunque pertanto sia il numero dei lati della base di un prisma sarà sempre vero, che ogni piramide è la terza parte del prisma eretto sulla medesima base.

Dacchè poi il confronto di più altri Solidi tra di loro, posti nelle medesime circostanze, ci offre altrettante consimili verità di Geometria, possiamo stabilire quest' altra proposizione generale riguardante il vero Geometrico, ed è che ogni rapporto di *proporzionalità tra le idee* o parti dello stesso costituisce altrattante verità di Geometria.

§ VIII.

Ricerche sul Vero Matematico.

L' idea che ho esposto del *Vero geometrico* se si applichi *alle grandezze in generale* prese in astratto, quali sono le Aritmetiche e le Algebraiche, sì finite che infinitesimali, ci offrirà quella del *Vero Matematico*. Difatti, se si confrontino trà di loro i due numeri 1, 2; ovvero questi al-

tri 4, 16, o in fine le due grandezze algebraiche $\frac{a}{m}$, $\frac{an}{m^2}$ si troverà che tra i primi due esiste la differenza 1, tra i secondi il quoziente 4, trà quelle grandezze algebraiche il quoziente $\frac{n}{m}$. La cognizione di questi rapporti ci conduce pertanto alla cognizione di altrettante verità matematiche, e sono che 1 e 2 costituiscono una ragione aritmetica la di cui differenza è 1; che 4 e 16 costituiscono una ragione geometrico-numerica il cui quoziente è 4; che $\frac{a}{m}$, $\frac{an}{m^2}$ costituiscono una ragione geometrico-algebraica il cui quoziente è $\frac{n}{m}$.

Si passi in appresso a confrontare tra di loro le due ragioni aritmetiche 1, 2, 3, 4, ovvero le due geometrico-numeriche 2: 4, 8: 16, ovvero le geometrico-algebraiche $\frac{a}{m}$: $\frac{an}{m^2}$, $\frac{an^2}{m^3}$, $\frac{an^3}{m^4}$ e si scorgerà che tra quelle due ragioni aritmetiche regna la stessa differenza o rapporto, come pure la stessa identità di quoziente o rapporto regna tra le altre due ragioni geometrico-numeriche, e geometrico-algebraiche.

Da siffatta identità di rapporti s' inferiscono più verità di Matematica, siccome che due ragioni Aritmetiche eguali costituiscono una proporzione aritmetica; che due ragioni geometriche eguali costituiscono similmente una proporzione geometrica; che nelle prime la somma, nelle seconde il prodotto de' termini estremi eguaglia quello de' termini medii.

Definizione del Vero Geometrico e Matematico.

Riepilogando quanto fin quì è stato esposto del Vero geometrico e matematico diremo » che ogni rapporto di convenienza » o disconvenienza, di simiglianza o dissi- » miglianza, e per ultimo di proporziona- » lità trà le idee o parti dello steso o del- » le grandezze in generale costituisce il Ve- » ro geometrico e matematico preso gene- » ralmente ».

§ IX.

Caratteri che competono al Vero geometrico e matematico considerato in se medesimo.

Fatta per tal modo conoscere l' esatta nozione del Vero *geometrico* e *matematico* prima di procedere più oltre ci è uopo arrestarci nell' indagare e fissare i caratteri che gli sono naturali. A tal fine prenderò a riguardarlo sotto due punti di vista *in se medesimo, e in colui che lo discopre*.

Considerato sotto il primo aspetto ci offre i seguenti caratteri; 1.° ci si presenta corredato di una realtà intrinseca e necessaria; e però indipendente dall' intendimento che lo discopre; 2.° ci si dà a divedere

inalterabile; 3.° ci conduce a stabilire la vera nozione della certezza matematica.

Considerato sotto il secondo aspetto, ossia in colui che lo discopre e contempla; si troverà che ha questo di proprio di eccitare nell'animo suo; 1.° un certo sentimento di diletto; 2.° un sentimento di compiacenza; 3.° che gli si presenta sotto aspetto di bene; 4.° che l'obbliga ad approvare tutto ciò che gli enuncia. Svolgiamo con la maggior possibile chiarezza ciascuna separatamente di queste due classi di caratteri.

I. Le verità geometriche, e matematiche non sono che rapporti tra le idee o parti delle grandezze, e talvolta trà le loro proprietà conosciute per mezzo di altrettanti confronti. Ora che queste idee siano fisse e determinate così e non altrimenti non vi è bisogno di provarlo, venendoci esse per via di *sensazioni*. Resta dunque a vedere se nel fare un tal confronto l'intendimento vi aggiunga qualche cosa del suo.

Se l'intendimento nell'enunciare detti rapporti di convenienza o disconvenienza, di simiglianza o dissimiglianza e di proporzionalità li enunciasse diversamente da quello gli vengono presentati dai varii confronti, non solo verrebbe ad alterare la natura di coteste idee, ma altresì a distruggerle: così se nel confrontare i due termini al-

gebrici $\frac{a}{m}$, $\frac{an}{m^2}$ volesse asserire, che tra i medesimi esiste un rapporto differente dal rapporto $\frac{n}{m}$ distruggerebbe le idee di que' due termini o grandezze così e non diversamente determinate. I rapporti che passano tra le idee delle grandezze matematiche hanno dunque una realtà essenziale, in quanto determinata necessariamente dalla natura stessa di tali idee, di modo che non potrebbero essere diversamente da quelle ci si presentano. Quindi è, che il nostro intendimento non fa che discoprirli quali gli vengono presentati dai precedenti confronti.

Nè si dica che senza le sensazioni non giungeremmo giammai a tale scoperta; mentre sebbene ciò sia certo; pure è egualmente certo che il confronto, per mezzo del quale l'intelletto discopre cotesti rapporti, non li crea ma li presenta all'intelletto medesimo quali si trovano in natura: per tal guisa allorchè mi procuro la sensazione o idea di due triangoli aventi la base eguale e i due angoli insistenti sulla medesima eguali, non è da questa semplice sensazione che ne inferisco esser essi eguali, ma richiedesi a tale effetto che io trasporti con l'immaginazione gli angoli dell'uno sopra gli omologhi dell'altro, osservando quel che

ne accade. Ora il rapporto di convenienza o di eguaglianza che mi offre siffatto confronto è chiaro che il mio intendimento si limita unicamente a discoprirlo, esistendo esso necessariamente nell' idea determinatissima di que' due triangoli.

Ed ecco fissato un doppio principio, ed è che le verità sì geometriche che matematiche traggon seco per primo carattere *una realtà intrinseca e necessaria*, e che esistono fuori *dell' umano intendimento*, il quale non ha su di esse altro potere che *di discoprirle ed enunciarle*.

II. Da questi due principii fluisce un' altro carattere luminosissimo che le distingue, ed è l' *inalterabilità*. Un tal carattere si rileva facilmente solo che si rifletta che quelle verità non sono che enunciati di rapporti che passano tra le idee o le loro qualità: mentre avendo que' primi egualmente che le seconde una determinazione indipendente dall' umana opinione; non posson dette verità andar soggette a variazione: ond' è che tutti gli uomini se ne sono formati in ogni età lo stesso concetto.

III. Delle medesime è propria una *certezza intrinseca* ed *assoluta*. Quest' ultimo carattere fluisce egualmente dalle cose premesse. Perchè essendo le verità matematiche determinate dalla stessa natura delle idee

della estensione o delle grandezze in generale; ed essendo altresì i rapporti, per mezzo de' quali le discopriamo, indipendenti dall' arbitrio della ragione, è naturale il concludere che debbano essere intrinsecamente, ed essenzialmente certe. Siffatta *certezza* è quella che chiamasi *matematica* » che però » diremo competere a qualunque rapporto » di convenienza tra due oggetti o le loro » idee, il quale sia per modo inerente alla » loro natura che non possa alle medesi- » me negarsi senza distruggerne la possibi- » lità della esistenza. »

§ X.

Caratteri che competono al Vero geometrico e matematico considerato in chi lo discopre.

I. Se poi il vero non più si riguardi relativamente a se medesimo, ma relativamente a colui che lo discopre, ho aggiunto ch' eccita primieramente nel suo animo una certa qual *gioja* o *diletto*. Un tal sentimento è una necessaria conseguenza del possedimento dell' oggetto delle sue tendenze e facoltà, ossia è una conseguenza necessaria della quiete che proviene allo spirito dall' aver sodisfatta *una facoltà naturale, sempre attiva e stimolante, qual' è quella di conoscere il vero*: perchè se per una parte richieggonsi, affin di costituire una facoltà naturale, e tendenza e potere di acquistare l' oggetto di tale tendenza; dall' altra l' uomo, ed ha una naturale irresistibile avidità di procacciarsi la notizia del vero, ed

è fornito de' mezzi i più acconci a tal fine. Di fatto egli è in caso (come di sopra si è fatto vedere) non solo di distinguere e conoscere le relazioni che hanno tra di loro le idee o gli oggetti che queste rappresentano; ma può inoltre comporle, disunirle, e formare per tal modo sulle medesime de' giudizii semplici o composti.

II. Al sentimento prodotto dalla vista e contemplazione del vero vien dappresso *il sentimento di compiacenza* eccitato indubitatamente nell' animo della cognizione dello stato di perfezione, che gli ha procurato il possedimento del medesimo. Siffatta asserzione diverrà evidente quando si provi *che il vero ha questo di proprio di perfezionare lo spirito*. Ora nulla di più certo; perchè essendo la facoltà d' indagarlo naturale all'uomo; uopo è che quello costituisca il termine al quale una tal facoltà è destinata. Ma ogni facoltà raggiunto che abbia il suo termine acquista la perfezione che le conviene. Pone dunque il vero perfezione nell' intendimento. Quindi non è maraviglia che l' uomo non possa giungere al possedimento del vero senza sperimentare una dolce compiacenza; essendo affatto naturale che un' Essere (che in quanto è dotato di ragione non può a meno di non amare se medesimo) debba compiacersi dell'

acquisto di ciò, che concorre alla sua perfezione.

III. Di qui è anche derivata la massima conosciuta ed ammessa nelle antiche scuole, che ci dice che *il Vero ha ragione di bene:* mentre non vi ha dubbio che debba presentarsi alla ragione sotto aspetto di bene qualunque oggetto che sia in caso di produrre la sua moral perfezione.

IV. Ho asserito per ultimo, che il vero ha una tal forza sullo spirito da *costringerlo all' approvazione* di quanto esso gli enuncia: avvegnachè consistendo l' approvare una cosa nell' *affermare ch' essa è quale convien che sia*; non può lo stesso animo scorgere con chiarezza ed evidenza la verità (siccome la scorge per mezzo de' rapporti che ne determinano la natura) senza vedersi costretto ad esternare con un' atto della sua volontà che la cosa è quale la vede.

§ XI.

Ricerche sul Vero Metafisico principii che si premettono.

Al Vero geometrico e matematico vien da presso, attesa l' uniformità de' caratteri, *il Vero Metafisico*. Prima di esporre in che questo consista, ci giova partire dai seguenti principii.

1.° Gli oggetti principali della Metafisica sono Iddio, e le *sostanze spirituali* come le loro proprietà od attributi.

2.° Prendendo in vista , per maggior chiarezza, le sole seconde, ossia le sostanze spirituali è indubitato che le idee che ne portiamo sono delle idee composte che ci procacciano col formare altrettanti gruppi ne' quali riuniamo le *proprietà* tutte che sono loro esclusive , nè però comuni ad altre sostanze , siccome la inestenzione , la indissolubilità , l' indistruttibilità , l' immortalità , e le facoltà tutte che vederemo esser proprie delle medesime .

3.° E siccome queste proprietà o sono delle idee composte risolvibili in idee semplici , o sono esse stesse delle idee semplici li originali delle quali non esistono in natura ; così quelle prime non sono altrimenti arbitrarie ma determinate essenzialmente , in quanto hanno del pari il loro fondamento in natura .

4.° Perlochè allorquando noi confrontiamo tra di loro coteste idee composte o le loro qualità possiam dire di operare con egual sicurezza di quello operiamo allorchè confrontiamo tra di loro le idee *matematiche* o le loro *qualità* .

Esposizione del Vero Metafisico.

Ciò premesso diremo che il *Vero Metafisico* riportato alle sostanze spirituali consiste ne' rapporti di *convenienza* o *disconvenienza* che ci presenta o il confronto reci-

proco delle idee delle medesime e de' loro attributi ; o il confronto di queste medesime idee od attributi con le idee od attributi delle sostanze materiali .

Sue Caratteristiche .

I caratteri pertanto che ho dimostrato essere proprii del Vero Matematico, competono egualmente al Vero Metafisico : per tal guisa queste verità » La volontà ne' Bruti animali non è una facoltà libera nè morale , ovvero quest' altra » la sostanza spirituale non può naturalmente andar soggetta a dissoluzione ; queste due verità , dico , sono dotate di eguale realtà e certezza di quest' altra ; l' angolo ottuso è maggiore dell' angolo acuto . Imperciocchè quella prima nasce dal *rapporto* di *disconvenienza* conosciuto mercè il confronto dell' atto del volere negli animali con le idee determinatissime della libertà e moralità ; la seconda nasce da un consimile rapporto conosciuto mercè il confronto dell' idea determinata della *dissoluzione* (che suppone parti ed estensione) con la idea non meno determinata di una sostanza spirituale (che esclude parti ed estensione) ; la terza nasce similmente dallo stesso rapporto di disconvenienza tra l' angolo ottuso, e l' angolo acuto , conosciuto per mezzo del confronto o soprapposizione .

§ XII.

Si additano alcuni altri principii de' quali possiam giovarci per la conoscenza del vero, non solo metafisico, ma etico, e di Giurisprudenza universale.

Nè è il solo confronto tra le sostanze spirituali, e tra i loro attributi che ci conduce alla scoperta del vero metafisico: ci conducono allo stesso termine, che anzi alla scoperta di parecchie verità etiche e di Giurisprudenza universale *alcuni principii*, che sebbene astratti e composti, non lasciano di esser fondati in natura. Si conoscono questi sotto il nome di rapporti = di principio alla sua conseguenza = di causa al suo effetto = di mezzo al suo fine = di convenienza di prelazione di ciò che ha maggior perfezione su ciò che ne ha di meno = di parte al suo tutto. Tali rapporti, perchè sono di un uso frequente nella Giurisprudenza Naturale, prenderò a svilupparli con la maggior possibile chiarezza.

I. Ogni proposizione racchiude una idea composta: ogni qualvolta questa sia chiara ed adeguata, vale a dire determinata per modo che lo spirito ne conosca esattamente tutte le caratteristiche, tali convien che siano le *idee semplici*, dall' aggregato delle quali risulta. Ora allorquando le idee semplici costituenti un' idea composta sono chiare ed adeguate, non appena la proposizione che le racchiude vien enunciata alla mente, che le si presentano con tutte le loro caratteristiche a foggia di altrettante con-

seguenze che fluiscano naturalmente da un medesimo principio; per tal modo pronunciata appena questa proposizione di Geometria » *il centro di un circolo è equidistante dalla sua circonferenza* » ciascuno è in caso d' inferirne più altre, siccome, che i raggi sono tutti eguali, che i diametri sono doppi di questi ec.; nè diversamente dimostrato che siasi *essere* il Circolo di tutte le figure di area eguale quella che racchiude il minor perimetro possibile, ne discende naturalmente, che volendo fare un'area data del minor *perimetro* possibile converrà darle la forma o figura circolare.

Queste conseguenze, relativamente al principio da cui fluiscono sono quelle, che ci propongono il primo rapporto detto *di principio alla sua conseguenza*. Noi ce ne gioveremo in Giurisprudenza sopratutto allorchè dovremo stabilire i diritti e i doveri secondarii dell' uomo, considerato nei diversi stati di Società naturale, e di Società civile.

II. Che ogni effetto abbia relazione necessaria con la sua causa produttrice è verità che si sente, piuttosto che si dimostri.

Non così evidente potrà sembrare quest' altra, che pur discende dallo stesso principio, ed è che fino a tanto un' effetto ha

bisogno pel suo totale compimento della sua causa produttrice non può farsi astrazione da quella, o ch' è lo stesso la richiama necessariamente. Scomparirà per altro ogni difficoltà quando si rifletta che non potendo l' effetto avere avuto incominciamento che dalla sua causa produttrice; e dipendendo da questa ne' suoi incrementi e progressi, conviene altresì che da lei dipenda fino al suo totale compimento. Quindi è che non può concepirsi che abbia luogo un' effetto senza concepire la connessione e dipendenza del medesimo dalla sua causa produttrice: così il cerchio essendo l' effetto del ravvolgimento di una retta attorno uno de' suoi punti; finchè esso non sia compito in virtù di un' intero ravvolgimento, non potrà concepirsi senza immaginare che prosiegua ad agire la causa che lo produce.

Questo rapporto *di connessione di causa con il suo effetto e reciprocamente*, ci gioverà per dimostrare più verità di Giurisprudenza, e in particolare i doveri reciproci tra i genitori e i figli, tra l' uomo e il suo Fattore.

III. Non meno evidente è il terzo rapporto metafisico che chiamasi di *mezzo al suo fine*; se non che conviene considerarlo sotto più aspetti.

1.° E primieramente che siavi una *connessione necessaria tra il fine e il mezzo che ci conduce ad ottenerlo*, è verità che può collocarsi tra gli assiomi i più evidendenti: così per recarne ancor quì un'esempio tratto della geometria, allorchè taluno si propone di passare da un punto all'altro per il camino più breve, essendo la linea retta quella che traccia questo camino; è manifesto che tra quel fine e questo mezzo vi ha un nesso indispensabile e necessario.

Coll' asserire però che tra il fine ed il suo mezzo avvi un nesso necessario, intendo di esprimermi nel più stretto senso, in quanto cioè senza quel mezzo cotesto fine non si otterrebbe completamente, per tal guisa, se nell' esempio addotto in vece di percorrere la linea retta percorressi una curva approssimantesi il più è possibile a quella, non otterrei completamente quel fine.

» Nonostante ciò convien confessare che
» spesso si presentano diversi mezzi condu-
» centi a uno stesso fine, senza che siavi
» tra i medesimi e il loro fine siffatta ne-
» cessaria ed *unica* connessione. » Quando ciò avvenga sarà ben fatto di osservare che trà cotesti diversi mezzi ve n' è sempre uno che può riguardarsi come *massimo in perfezione* relativamente agli altri: così se per giungere da un punto all' altro di una su-

perficie non si possa a meno di percorrere delle linee più o meno curve; sarà sempre vero che avrà più di perfezione quella, che meno si discosterà dalla retta, in quanto segna la strada più breve.

2.° Questo stesso rapporto dee inoltre riguardarsi sotto due altri aspetti, voglio dire *relativamente alla durata*, e *relativamente alla cessazione del fine*.

Relativamente alla durata è certo che *fino a tanto dura il fine cui tende una qualche cosa, non può prescindersi dal mezzo ch' è necessario ad ottenerlo*; mentre attesa quella necessaria connessione, non potrebbesi fare uso di altro mezzo per raggiungerlo: così, per stare allo stesso esempio, fino a tanto taluno persiste nel fine propostosi di giungere da un punto all' altro di una superficie per la via più breve, non potrà, dopo avere a tal' uopo cominciato dal descrivere una retta, deviare da questa col descrivere una curva, avvegnachè si allontanerebbe da quel fine.

3.° Relativamente poi alla cessazione dello stesso fine è similmente indubitato che venendo *questo a mancare*, verrà *parimenti a mancare la necessità del mezzo*. Infatti, attesa detta connessione, intanto il mezzo è necessario in quanto è tale il fine che lo richiede. Perlochè venendo questo a cessa-

re, cesserà contemporaneamente la necessità del mezzo: così cessando il fine di fare la strada più breve per giungere da un punto all'altro di una superficie, verrà meno la necessità di usare a tal'uopo della linea retta.

Vedremo che l'applicazione di questo terzo rapporto nei tre accennati aspetti è frequentissimo nella Giurisprudenza, e come ci conduca con la massima facilità e chiarezza a stabilirne più massime, che altronde richiederebbero de' lunghi ragionamenti per essere dimostrate.

IV. Il quarto degli enunciati rapporti è quello di *convenienza di prelazione a ciò che ha maggiore realtà e perfezione su ciò che ne ha di meno*. La verità ed esattezza di questo rapporto s'intenderà solo che si rifletta a quel principio delle antiche scuole che ci dice *che ciò ch' esiste ha maggior perfezione di ciò che non esiste*. « Diffatti » se da un tal principio discende che al » nulla dee preferirsi l'esistente; dovrà ne» cessariamente preferirsi ciò che ha mag» giore esistenza e realtà, e però maggior » perfezione a ciò che ne ha di meno. »

Anche questo principio è utilissimo nelle sue applicazioni, giovandoci sopratutto per fissare i doveri che legano l'uomo agli oggetti che hanno, rispettivamante al suo

essere, maggior perfezione, e che maggiormente contribuiscono alla sua felicità.

V. Il quinto ed ultimo rapporto, ch' è quello *di parte al suo tutto*, trae seco tale e tanta evidenza che i Geometri lo annoverano tra i loro assiomi. Noi ne faremo l' applicazione a più questioni tanto di Diritto naturale che di Diritto pubblico.

§ XIII.

Ricerche sulle Verità contingenti e sulle verità fisiche.

Oltre le Matematiche, e le Metafisiche si contano altre verità dette *contingenti*, delle quali è necessario che ci formiamo un' idea non meno estesa e distinta. Sono esse tutte quelle, che ci offrono degli attributi (conosciuti egualmente per mezzo delle corrispondenti relazioni) i quali, anzichè essere essenzialmente contenuti nell' idea e natura de' soggetti, possono esserne separati senza che quella ne soffra alterazione, e molto meno venga ad esserne distrutta: tali sono le *forme o particolari strutture dei corpi, e le loro qualità sensibili*. Quindi è che questa specie di verità si trova in uno stato assolutamente differente dallo stato enunciato per le verità matematiche e metafisiche, mentre laddove queste son determinate così e non altrimenti dalla stessa loro natura, non ricevono quelle, che estrinsecamente la loro particolar determinazione; e laddove le prime non van soggette a variare col variare delle circostanze, le

seconde, ossia le contingenti, dipendono nella loro realizzazione da siffatte estrinseche determinazioni, e dal concorso di queste medesime circostanze. Quest' ultimo riflesso ha in vista sopratutto le verità o leggi fisiche, le quali per tal motivo ammettono per lo appunto *l' idea di contingenza:* così se io mi faccia ad esaminare gli spazii percorsi da un corpo con movimento uniformemente accelerato in tempi successivamente crescenti, trovo che conservano un rapporto costante a siffatti intervalli di tempo; e propriamente trovo, che supponendosi lo spazio percorso nel primo intervallo come 1; nel secondo sarà questo spazio come 4; nel terzo come 9; nel quarto come 16; e così successivamente: d' onde ne deduco *due verità di fisica*, che enuncio col dire » che gli *spazii* percorsi da un mobile abbandonato a se stesso sono in tempi successivamente crescenti come i quadrati di questi medesimi tempi; e che i *tempi* sono come le radici quadrate degli spazii percorsi dal principio del loro movimento. Queste verità si verificheranno certamente finchè suppongasi che la gravità agisca costantemente ed uniformemente; ma se essa varii (e potrà variare, non essendo della natura della materia il muoversi sempre con velocità uniforme e costante) non avrà quel-

la legge altrimenti il suo effetto: lo stesso dicasi di quest' altra racchiusa nella seguente proposizione » Un corpo perfettamente elastico, venendo a percuotere un piano similmente elastico, descriverà un' angolo di riflessione eguale all' angolo d' incidenza » in questo caso sarà il concorso di alcune circostanze, che potrà far sì che detta Legge non ottenga il suo effetto.

§ XIV.

Certezza Contingente, certezza fisica.

Da questi principii deriva la nozione della *certezza contingente* e della *certezza fisica*, mentre ammettendo ciascuna verità contingente e fisica una determinazione derivata estrinsecamente, e non dalla stessa natura del soggetto, non importa una necessità, nè quindi una certezza assoluta ed immutabile dovendo essa dipendere da quella particolare determinazione, o dal concorso di alcune particolari circostanze. Quindi è che stando agli stessi esempii diremo essere fisicamente certo, che un corpo elastico descriverà nelle supposte circostanze un' angolo di riflessione eguale a quello d' incidenza; come pure che un' altro, abbandonato a se medesimo, descriverà gli spazii in ragione de' quadrati de' tempi o della velocità.

§ XV.

Ricerche sul Vero Morale.

L' esposto del Vero Metafisico ci fa strada a ragionare del *Vero Morale*. La sua ricerca e determinazione è tanto più

interessante, in quanto dipende da questa la soluzione della celebre questione dibattuta lungamente dai Giureconsulti » se esso sia suscettibile di certezza matematica » Ecco da quai principii debba partire una simile ricerca. »

Consistendo il Vero ne' rapporti, che ci presentano le cose o le loro idee, oppure ne' rapporti che ci presentano le loro proprietà ed attributi, convien prima di tutto determinare quali siano le *idee o gli oggetti del Vero Morale*. Posson questi ridursi a tre Classi. Racchiude la prima alcune idee astratte e composte che ci formiamo col riunire in gruppi certe idee semplici, i modelli delle quali esistono in natura: tali sono le idee del ben pubblico, del privato, della beneficenza ec.

Racchiude la seconda gli Esseri *compresi nell' Ordine Naturale*, siccome Iddio, l' Uomo, gli Esseri inferiori.

Racchiude l' ultima le azioni nel *loro rapporto con la norma*: tali sono le verità pratiche, che ci dicono essere quell' azione giusta od ingiusta, onesta o turpe, decente o indecente.

Premessa questa classificazione è evidente che noi ci procuriamo le verità, spettanti all' una o all' altra di coteste Classi, col confrontare le idee degli oggetti in es-

se racchiusi, e col dedurne i rapporti, gli enunciati de' quali saranno altrettante verità morali. Perlochè ciò che dobbiamo indagare è se queste abbiano, al pari delle Matematiche, una realtà intrinseca ed inalterabile. Una simil ricerca è quella che ora intraprendiamo.

1.° Le idee astratte e composte, che ci danno le verità della prima classe nascono dall' aggregato d' idee semplici fondate in natura. Ma i rapporti tra codeste idee composte non sono che i rapporti metafisici, de' quali abbiamo ragionato, cioè sono i rapporti di principio alla sua conseguenza, di causa al suo effetto, e simili. Dette verità pertanto sono essenziali, necessarie, ed immutabili. Vediamone un' esempio » L' idea del *ben pubblico*, egualmente che quella del *ben privato* sono idee composte dall' intendimento, che se le forma coll' astrarre l' idea di uno e poi di un' altro bene particolare, e col comporne due gruppi distinti e determinati. Ora se l' intendimento si faccia a confrontare queste due idee (che per tal guisa dovranno riguardarsi come adeguate) scorgerà che avvi tra le medesime il *rapporto di parte al tutto*, da cui discende naturalmente la verità morale che ci dice *doversi il ben pubblico anteporre al privato*.

2.° La stessa realtà ed inalterabilità compete alle verità morali della seconda classe; poichè le idee, che in questa si comprendono sono, come ho detto, ancor esse determinatissime, in quanto esistono nello stesso ordine di natura, e in quanto nulla possiamo loro aggiungere del nostro, nulla detrarre: altronde i rapporti che ci offre il loro confronto sono i rapporti sopraindicati di mezzo al suo fine, di causa ad effetto ec. così confrontando le idee di un' Essere Creatore e di un' Essere creato, ne deduciamo il rapporto di causa Creatrice all' effetto creato, che ci presenta, come vedremo, la verità di Giurisprudenza Naturale che si enuncia col dire » Che l' Essere creato dee all' Essere Creatore subordinazione ed amore ».

3.° Tenendo per ultimo lo stesso ragionamento delle verità che nascono dal confronto delle azioni con la norma, giungiamo a discoprire tra le une e le altre de' rapporti di convenienza o disconvenienza, per cui si conclude essere elleno morali od immorali; così se l'invasione, per cui si scaccia taluno dal possesso di una cosa immobile si confronti con la norma, ci presenterà un rapporto di disconvenienza, volendo essa che si rispettino le altrui proprietà. Dal che si dovrà inferire, essere una simile azione immorale.

§ XVI.

Certezza Matematica nelle Verità Morali.

Che se le verità morali sono determinate ed inalterabili in quanto i loro oggetti, o le loro idee hanno fondamento fisso in Natura, ed in quanto sono similmente fissi ed inalterabili i rapporti, che passano tra cotesti oggetti o idee; convien dire che spetti alle medesime la *Certezza Matematica*. Poichè si è dimostrato che questa è propria di ogni rapporto che presenti una necessaria connessione con i soggetti che si confrontano fra di loro; così non possiamo per esempio concepire l' ordine di una Società, e l' uso della libertà naturale negl' Individui o membri che la compongono, senza concepire un rapporto di necessaria limitazione di questa medesima libertà, e però senza che sia matematicamente certo, che l' uso illimitato della libertà naturale è inconciliabile coll' ordine sociale.

Quindi è che l' *accusa d' incertezza* data da taluni alle verità di Giurisprudenza naturale non potrebbe prender di mira che le verità racchiuse nella prima dell' esposte tre classi. Infatti che questa non possa cadere sui giudizii che formiamo mercè il confronto delle azioni con la norma, nè sui giudizii che deduciamo confrontando tra di loro gli Esseri compresi nell' ordine naturale è abbastanza evidente da quanto fin qui ne abbiamo detto.

Se poi si domandi come accada che i giudizii da noi formati col confrontare tra di loro le idee composte della prima classe vadan soggette ad incertezza e talvolta ad errore, risponderemo col ricordare ciò che di sopra è stato dimostrato, cioè che siamo noi medesimi che ci formiamo codeste idee coll' unire in gruppi delle idee semplici, quali esistono in natura. Ora sebbene sul loro aggregato, quando si consideri semplicemente in astratto non possa cadere alcuna dubbiezza, può benissimo questa (e però anco l'errore) rinvenirsi quando si consideri in concreto, potendo racchiudere delle idee semplici, e però degli elementi estranei, e talvolta contrarii alla vera idea, che si vuol comporre, e che deve rappresentare. Tale sarebbe l'idea composta del *Bene Nazionale*, quando tra le sue idee componenti si volesse ammettere la conquista, il lusso eccessivo ec. Laonde la massima che il Bene Nazionale deve anteporsi al Bene delle altre Nazioni, se è certa ed inconcussa presa in astratto, non sarebbe certamente tale, quando l' idea del Bene Nazionale si prenda in quel particolare significato. Concludasi pertanto che l' incertezza di cui si accusa il vero morale non può ripetersi che da una di queste cause, cioè dal non premettersi l'esatta nozione degli oggetti o idee

sulle quali cadono le verità morali, o dal non farsene il conveniente confronto, ch' è quello che dee presentarci i reali rapporti ch'esistono tra le medesime.

§ XVII.

Modificazione che subisce la Certezza Matematica nelle Verità Morali.

Non ostante ciò convien confessare che avvi una cagione capace di portare delle modificazioni alla certezza, che abbiam veduto esser propria delle Verità Morali. Siffatta cagione ha luogo ogni volta che questa trovisi associata a un *qualche fatto*, e dirò così inviluppata nelle sue circostanze: per tal guisa che un torto che *siasi ricevuto dia ragione al compenso*, è verità dotata di certezza matematica quando si consideri in astratto o nel suo confronto con la norma, ma se si consideri in concreto, potrà benissimo andar soggetta ad eccezione: mentre potrebbe essere stata preceduta, per parte della persona che si crede lesa, da un' altro torto eguale od anche maggiore, per cui detto compenso non sia dovuto. La prima questione è una di quelle che i Giureconsulti chiamano di *diritto*: la seconda è una di quelle che i medesimi chiamano *di fatto*.

Perlocchè possiamo generalmente stabilire, che allorquando il decidere se un' azione sia giusta od ingiusta dipende *dal fatto e dalle circostanze*, la certezza che competerà alle decisioni che trarremo dai

respettivi confronti potrà non essere assoluta ed immutabile atteso il concorso della diversa indole di coteste circostanze; cioè potrà variare, non già relativamente alla sua natura, bensì relativamente al fatto, o all' applicazione che se ne fa; in tali casi prende essa il nome di *certezza morale*.

Questa maniera di concepire la certezza propria delle verità morali parmi che sia stata conosciuta dallo stesso Grozio allorchè scrisse » che non vi ha certa persuasione di fatto, ma quelle cose che si pratticano alla presenza degli uomini hanno una certezza propria dedotta dalla testimonianza de' fatti » Quindi è che laddove si dice essere di matematica certezza che il violare i patti è cosa ingiusta, si dirà essere di morale certezza che l' uomo virtuoso sarà costantemente per osservarli.

Egli è ben vero, nè in ciò è da rimproverarsi quel celebre Giureconsulto, che le cose morali per una minima circostanza *possono variare di aspetto*; ma ciò, come ho fatto osservare, ha luogo nelle sole questioni di fatto, potendo in realtà il concorso delle circostanze far variare per modo la qualità dell' azione, che siam costretti a giudicare della sua bontà o pravità diversamente da quello avremmo dovuto fare rispettivamente alla Legge di natura; così l' azio-

ne di un' uomo che trovandosi in procinto di perire nel mezzo delle fiamme, getti nelle medesime per salvarsi quanto gli si para d' innanzi, sebbene non di sua proprietà; una tale azione, dico, nessuno giudicherà contraria alla Legge Naturale, che nella supposta circostanza l' obbliga anzi ad anteporre il dovere di conservarsi a quello di rispettare le altrui proprietà. Ma ne deriva forse da ciò, che una tal massima non sia fornita di certezza matematica? Chi v' ha che ignori che la stessa conseguenza dovrebbe inferirsi delle verità di Geometria, quando nello investigarle non si attendesse ugualmente ad ogni circostanza? Per tal modo i triangoli, sebbene abbiano per proprietà essenziale di avere la somma de' loro angoli eguale a due retti; pure secondo che hanno o no un lato perpendicolare ad un terzo, ne acquistano (senza perdere quella proprietà fondamentale, e comune) delle altre per cui ci è forza distinguerli con delle particolari denominazioni? » Concludasi
» pertanto che siccome lo spazio acquista
» necessariamente, secondo la diversa po-
» sizione dei tre lati che lo circoscrivono,
» de' rapporti relativi e particolari alla loro
» posizione, ma che nulladimeno compren-

» donsi nella idea generale dello spazio li-
» mitato dai tre lati; non diversamente la
» Legge di Natura prende in quelle parti-
» colari circostanze delle modificazioni le
» quali, come che contenute nella idea ge-
» nerale della Legge, non possono in gui-
» sa alcuna renderla variabile, non poten-
» do cambiarne l'intima costituzione ».

§ XVIII.

Definizione generale della certezza morale e in che differisca dalla probabilità.

Rimane per ultimo che facciam conoscere la differenza che passa tra la certezza morale e la probabilità, recando dell' una e dell' altra dell' esatte nozioni.

Allorquando l' intelletto nell' esaminare i casi ne' quali una qualche cosa altre volte è accaduta, e nell' osservare le condizioni che ne favoriscono od impediscono l' avvenimento, si accorga essere più facile (atteso il numero di tali casi e condizioni) che abbia luogo di quello che nò, diremo che si trova nello *stato di probabilità*. Se poi nell' istituire siffatto esame veda e pronunci, che i casi e le condizioni, che favoriscono l' avvenimento di quella, sono per numero e per imponenza di tal natura che ogni ostacolo in contrario possa presso che trascurarsi; in questo secondo supposto diremo che lo Spirito, relativamente a tale avvenimento, si trova nello stato di *certezza morale*. Perlocchè acconciamente viene que-

sta definita dai Giureconsulti » per la presunzione che portiamo sull' avvenimento
» di una cosa in quanto , per esesr essa
» fondata su di una serie di ragioni probabilissime , difficilmente potrà condurci
» in errore » .

CAPITOLO IV.

Dell' Ordine de' rapporti essenziali ed immutabili, e degli Ordini Naturale, Morale, e Sociale.



§ I.
Introduzione

Tutti amano l' Ordine: lo ricercano tutti nelle produzioni dello spirito e delle arti, nelle azioni, nei costumi, nelle Leggi; ed è ciascuno costretto a confessarne l' esistenza ogni qualvolta le parti, che compongono un tutto qualunque, conservino tra di loro un certo quale accordo e disposizione, per cui riesca facile all' intelligenza l' abbracciarle e comprenderle in un solo atto. Che vuol dir ciò? Che avvi un' ordine, indipendente dall'arbitrio dell' uomo, fondato sull' essenza stessa delle cose, ch' è base di ogni altro, e sul quale modellando egli le produzioni del suo spirito e delle sue mani, le sue azioni, i suoi costumi, le sue leggi le rende quali debbono essere. La ricerca pertanto di quest' ordine, anzichè estranea ad un Trattato di Giurisprudenza Naturale, ne costituisce una delle parti più interessanti, ond' è che io, sulle tracce segnate dal prelodato Metafisico, la intraprenderò, appli-

candola a mano a mano a degli esempli pratici, affine di renderla facile e piana.

Immagino nella estensione non più due, ma una serie di angoli succedentisi in ragione dupla, in guisa che il primo sia di un grado, il secondo di due, il terzo di quattro, e così successivamente. Se io mi arresti a considerare questa serie mi troverò costretto a confessare, che essa è ordinata. Ma lo stesso giudizio porterei di ogni altra serie di triangoli, di parallelogrammi, di prismi, di cubi, e in genere di superficie, e di solidi che si trovassero nelle medesime circostanze, voglio dire, che aumentassero in un rapporto di proporzione reciproca e costante. È dunque questo *rapporto* che rende ordinate *queste serie*.

Perchè suppongasi che in quella prima (e lo stesso dicasi di ogni altra) gli angoli non conservino quel costante rapporto, per esempio che sieno disposti così ∺ 1: 2: 16: 4: 64: 8: 32: è certo che io sarei costretto a confessare, che una tal serie è disordinata, e che per darle la forma che le conviene, dovrei partire da quel rapporto doppio, disponendo gli angoli in quest'altra guisa ∺ 1: 2: 4: 8: 16: 32: 64: Il rapporto pertanto, che rende questa serie ordinata è il *rapporto duplo*, il quale legando insieme ciascun angolo, lo situa nel posto che

gli conviene ; ond' è che l' *ordine geometrico* consiste » nell' aggregato o complesso delle » parti dell' estensione, determinate da un » rapporto comune, che rende ragione della posizione e connessione di ciascuna ».

§ II. Ordine Matematico.

Questa medesima nozione se si applichi a un complesso od aggregato di più termini spettanti alle *grandezze in generale* si avrà l' altra dell'*ordine matematico*: per tal modo se non più i soli due termini 1. 2. ma se ne leghi un maggior numero per mezzo dello stesso rapporto ch' è l' unità, si avrà la serie aritmetica 1. 2. 3. 4. 5. ec. che, ragionando come si è fatto di sopra, si troverà ordinatissima: non diversamente legando insieme più termini algebrici giusta il rapporto di proporzione $\frac{n}{m}$ che passa tra queste due $\frac{a}{m}$, $\frac{an}{m^2}$, si verrà a formare la serie $\frac{a}{m} + \frac{an}{m^2} + \frac{an^2}{m^3}$ $\frac{an^3}{m^4} + \cdots\cdots$ che è similmente ordinata.

Ma questa nozione si estende a qualunque serie algebraica o trascendente, finita o infinita, convergente o divergente, e in generale a qualunque complesso od aggregato di grandezze considerate in astratto. Ogni qualvolta pertanto il rapporto che passa tra due grandezze leghi un complesso od aggregato qualunque delle stesse grandezze, facendo che ciascuna occupi il posto che le

compete; un tal complesso trarrà seco la forma dell' ordine matematico, il quale per conseguenza si dirà consistere nel *comples-* » *so od aggregato di più termini spettanti* » *alle grandezze in generale*, *determinati* » *nella loro posizione*, *e connessi per mez-* » *zo di un rapporto o principio comune*.

§ III. Ordine di Simetria.

Che se la serie di qualunque specie essa sia, dopo aver proceduto fino ad un certo limite, si arresti e cominci a decrescere, si conserverà egualmente ordinata, purchè i termini che si trovano a eguale distanza mantengano una proporzione costante a quel di mezzo: ciò che non potrà ottenersi che col fare che i successivi decrementi osservino lo stesso rapporto che lega i termini ne' loro successivi incrementi: tale sarebbe la serie aritmetica ÷ 1. 3. 5. 7. 9. 7. 5. 3. 1. Una serie che sia per tal modo ordinata è detta *simetrica*, e l' ordine che regna in essa è detto di *simetria*; che però consiste » nel trovarsi la parte dissimile situata nel » mezzo delle simili.

§ IV. Caratteri proprii dell' ordine Geometrico, e Matematico, e conseguenze che ne derivano.

Questo breve cenno dell' Ordine geometrico e matematico se si sviluppi nelle sue parti ci porgerà i *caratteri* che gli sono particolari; caratteri che a guisa di quelli che vedemmo competere al vero, sono di doppia specie, secondo che l' ordine si prenderà a considerare in *se medesimo*, o

secondo che si prenderà a considerare in colui che *lo contempla*. Scorriamoli separatamente.

I. Poichè ciascun termine, che compone una serie geometrica o matematica, è *un' idea* semplice, fondata in natura e determinata così e non altrimenti; e poichè *il rapporto o principio* discopertoci dal *confronto di due a due di coteste idee* è loro comune, essenziale e necessario, ne siegue che l' *ordine geometrico e matematico è dotato di una realtà intrinseca necessaria immutabile*. Ecco perchè questa specie di ordine si denomini *Ordine per essenza*, ed anche ordine de' rapporti essenziali ed immutabili esistenti tra le grandezze; che è quello che costituisce l' oggetto della Geometria e delle Matematiche.

II. Ma ogni rapporto che nasca dal confronto di due idee fisse e di loro natura determinate ci offre una verità; non è dunque l' ordine essenziale » che un *aggregato di Verità determinate e fissate* » *per mezzo di un rapporto comune a* » *tutte* ».

III. Avvi pertanto un' *Ordine di Verità ch' esiste da per se*, voglio dire che ha un' esistenza indipendente dall' umano intendimento, il quale non fa che concepirlo siccome gli si presenta, nulla potendo

aggiungergli del suo ne detrarne senza distruggerlo.

IV. Quest'ordine è la base ed il modello di ogni altro. Di fatti dopo le cose dette ciascun vede che ogni aggregato d'idee di loro natura determinate e concatenate mercè un rapporto comune invariabile necessario, dovrà presentarci l' idea di un ordine non meno fisso e determinato di quello sia l' ordine geometrico e matematico.

V. Questa conseguenza ci conduce a riconorcere l' indole di più altre specie di Ordini. Quindi diremo che vi avrà *un' Ordine di fine* in ogni aggregato di mezzi che si troviuo naturalmente diretti e convergenti al loro fine: *che vi avrà un Ordine di conseguenze al loro principio* in ogni complesso di conseguenze che discendano naturalmente dallo stesso principio: che ce ne presenterà un terzo *ogni complesso di effetti alla loro causa produttrice*; e partendo dai medesimi principii si distingueranno gli ordini *naturale*, *morale*, e *sociale*, de' quali più sotto terrò ragionamento.

VI. Su di che è ben fatto di osservare fino a qual punto sussista ciò che dicono gl' Ideologisti, cioè che detti ordini non sono che idee composte formate dall' umano intendimento: avvegnachè 1.° ciò non è vero di quelli ordini, de' quali i modelli esi-

stono in natura, ossia de' così detti *Ordini d' imitazione*; mentre l' intendimento non fa che percepirli quali sono in se medesimi nè potrebbe loro aggiungere o da loro detrarre alcuna cosa senza distruggerli; 2.° detta proposizione è vera quando si abbiano in vista quelli ordini che noi medesimi componiamo col proporci un fine, e collo scegliere tra i diversi mezzi conducenti al medesimo i più adatti e convenienti, come *sono gli Ordini* di *produzione umana*; 3.° E siccome tai mezzi, non meno che quel fine, possono variare immensamente; così non è maraviglia che uno stesso aggregato ci apparisca diversamente ordinato e disposto. Ma su tal punto dovrò ritornare quanto prima.

§ V.

Sentimenti che l' ordine risveglia in chi lo contempla.

Fin' ora abbiamo considerato l' ordine essenziale in se medesimo. Se però si consideri in colui che lo ravvisa e contempla, troveremo che a foggia del vero, che ne costituisce il fondamento, desta nell' animo de' sentimenti di diletto e di compiacenza, che gli si presenta sotto aspetto di bene; e per ultimo che l' obbliga egualmente all' approvazione di se medesimo.

Se non che conviene osservare che i sentimenti di diletto e di compiacenza, che risveglia nell' animo la vista dell' ordine, sono per intensità superiori a quelli che de-

sta nel medesimo la vista del vero. Della qual differenza parmi che due ne siano le principali cagioni: il *facilitare* che fa l'ordine all'intelletto il discoprimento di alcuna serie o complesso di verità, e l'*accrescerne contemporaneamente le forze*.

Com'è di fatti che l'Intelletto si diporta allorchè vuol conoscere una cosa che ignori? Prende per base una verità nota, e poggiando dirò così su di questa, si solleva ad un'altra che abbia connessione con quella; e per tal modo progredendo, giunge a discoprire ciò che brama conoscere. Ora l'Ordine, perchè offre per lo appunto allo spirito il legame successivo di siffatte verità, lo conduce quasi per mano alla scoperta del vero in complesso, o ch'è lo stesso glie ne facilita la comprensione.

Ma è di più proprio di questo di rappresentare dette verità nel loro assieme, e quasi formino un solo tutto. Dee dunque accadere che l'intendimento si renda per tal modo capace di abbracciare in un solo atto un maggior numero di termini o di oggetti, per cui glie ne deriva accrescimento di forze e di perfezione.

§. VI.
Ordine di fine o naturale.

Ogni complesso di mezzi legati e diretti al fine ch'è loro naturale ho detto costituire un'Ordine particolare, che può chiamarsi *Ordine di Fine*. Dovendo io quì

farne conoscere in generale la struttura, avvertirò fin da principio com' esso si divida in due, all' un de' quali conviene il titolo di *Ordine* di *creazione*, all' altro il titolo di *Ordine* di *produzione*. Ammirasi il primo nelle opere stupende dell' Autore della Natura, ond' è ancor detto *naturale* : ammirasi il secondo nelle opere limitate e finite dell' uomo.

§. VII.

Condizioni necessarie per la perfezione dell' ordine di Fine.

Ambedue richiedono ne' mezzi che li compongono le stesse condizioni, dovendo essere *semplici*, *sicuri*, *e nel minor numero possibile*.

Saranno semplici se facili a concepirsi, e non involuti e complicati : saranno sicuri, se tali da produrre completamente e stabilmente l' effetto, cui sono destinati : saranno nel minor numero possibile se detto effetto non possa ottenersi con un numero di mezzi minore di quello che si pone in azione.

Da qui l' idea *di perfezione nell' ordine di Fine*. Perciò si dirà esser questo perfetto quando il fine proposto si ottenga nella sua pienezza col minor numero di mezzi possibile, e questi siano i più semplici, e i più sicuri : in generale l' ordine di fine si dirà perfetto quando produca il *massimo effetto col minimo possibile di mezzi*.

§ VIII. Ordine di fine nell' ordine di Creazione, e in particolare nel sistema solare.

Premessi questi principii vediamo in qual guisa l' idea che ho esposto dell' ordine di fine si applichi alla prima specie di *Ordine* ch' è quello di *creazione* .

Che i varii sistemi che compongono l' Universo si aggirino attorno un sistema centrale; che abbiano nel centro di questo un punto comune di rivolgimento; che i loro movimenti) per cui descrivono attorno lo stesso centro nel giro di più secoli delle orbite sterminatissime) non si complichino o confondano con i movimenti particolari e proprii di ciascun sistema , sono tutte congetture che non lasciano certamente di avere de' gradi di probabilità, ma che verisimilmente non usciranno giammai dalla sfera di semplici congetture: la breve durata di nostra vita, le osservazioni di più migliaja di secoli che richiederebbonsi per verificare coteste idee veramente magnifiche e grandiose; la piccolezza de' mezzi che abbiamo in nostro potere per seguire i movimenti degli Astri in distanze incalcolabili; e probabilmente la stessa limitazione prescritta dall' Autore della nostra esistenza alle forze del nostro spirito, sono altrettante cagioni per cui la struttura e composizione della gran mole dell' Universo ci sarà perpetuamente sconosciuta .

Non così del sistema solare, cui spetta il globo che abitiamo. Ci è desso conosciuto per modo *da potervi ravvisare con sufficiente chiarezza non solo l' ordine di fine, ma di poter seguire questo medesimo nella sua associazione coll' ordine per essenza*. Vediamo di rendere sensibile questa verità in ambedue le sue parti.

Avendo l' Ordinatore Supremo decretato fin dalla eternità di creare nel tempo degli Esseri, de' quali altri godessero di vita puramente sensitiva, altri di vita sensitiva ma che fossero nel tempo stesso dotati di volontarietà ne' movimenti; altri di vita sensitiva ma che fossero forniti d' intelligenza e di facoltà motrice; altri in fine che, per non essere destinati a riprodursi, fossero privi di ogni mobilità organica e di sensibilità nervosa; essendosi, dico, proposto di creare questa quadruplice Classe di Esseri, vide che la loro esistenza e conservazione richiedeva un principio che mantenesse in un certo grado di temperatura tutto ciò che sotto qualunque rapporto era necessario a quel fine. Creò quindi la luce perchè illuminando con il suo splendore, ed ornando con la vaghezza e varietà de' suoi colori i differenti Globi destinati in abitazione a tali esseri, servisse nel tempo stesso ad avvivare con il suo calore ogni elemento che

dovea concorrere alla loro riproduzione e conservazione. Ma come fare perchè potesser tutti partecipare di questi beneficii?

È manifesto che ad ottenere l' uno, e l' altro era necessario che que' Globi (de' quali a giorni nostri se ne contano trentuno) si aggirassero attorno un centro comune che fosse sorgente perenne di luce e di calore. Or ciò è per lo appunto che l' Ordinatore Supremo architettò ed eseguì nella maniera la più sorprendente. Poichè obbligò codesti Globi a tenersi ristretti entro una fascia o zona del Cielo il cui raggio si calcola a 550. milioni di leghe: li costrinse ad aggirarsi periodicamente attorno un centro comune di luce e di calore ch' è il Sole: volle che contemporaneamente si ruotassero sul loro asse, e nello stesso senso in cui si avanzano attorno quel centro; ed assegnò ai più lontani de' satelliti i quali, ragirandosi con più o meno velocità sul loro asse nel tempo medesimo che compiono la loro rivoluzione attorno il Sole e al loro pianeta primario, supplissero con la luce che riflettono al difetto della luce che que' primi ricevono direttamente da quella sorgente comune. Questo *complesso di mezzi* tendenti a uno *stesso fine* ch' è d' illuminare ed avvivare i corpi che compongono il nostro sistema solare con quanto in esso

vegeta e si muove, è ciò che costituisce l' *ordine naturale o di creazione* per rapporto a questo medesimo sistema.

Ordine essenziale nel sistema solare.

Ma cotesti globi doveano essere di grandezza e densità diversa: doveano trovarsi, affin di non confondersi ed impacciarsi ne' loro movimenti, a distanze gli uni dagli altri remotissime: doveano muoversi con velocità quando accelerate, quando ritardate secondo che si avvicinassero o si allontanassero dal fuoco delle loro orbite elittiche ove trovasi il Sole: queste stesse orbite doveano andar soggette a variare nella loro forma attesa l' azione reciproca de' Pianeti sì primarii che secondarii; e dovean per ultimo subire più altre alterazioni per l' azione di alcune cause perturbatrici, e in particolare per la resistenza del mezzo in cui si muovono, il quale producendo una diminuzione di forze produce nel tempo stesso un' accelerazione nel loro movimento.

Era dunque necessario che la potenza che l' ordinatore Supremo fissò a produrre quelli effetti, vuò dire a contenere que' globi entro le loro orbite, e a regolare i loro moti periodici; era, dico, necessario che detta potenza si trovasse proporzionata alle masse da muoversi, alle distanze di queste masse dal centro del loro moto, alla resistenza del mezzo, e alle altre cause per-

turbanti più o meno le loro forze; e però era necessario ch' egli *applicasse all' Ordine di Creazione* quello *di Essenza*; ciò che eseguì col fare che quella potenza (ch' è la gravitazione universale) si equilibrasse e proporzionasse con que' rapporti di massa, di figura, di distanze, di resistenze, e di ogni altra causa perturbatrice, producendo così la regolarità ed armonia dell' intero sistema. Tale è il modo di concepire l' Ordine essenziale o di proporzione nell' ordine di creazione; e tale è la connessione e dipendenza dell' uno dall' altro.

§ IX. Associazione dei due Ordini nelle altre opere di creazione.

Questa medesima associazione de' due Ordini si ravvisa in ciascuna delle altre opere dell' Artefice Supremo, e in particolare ci si dà essa a divedere nella maravigliosa struttura degli Esseri organizzati, e nello sviluppo delle loro funzioni. Poichè non possiamo esaminarli separatamente senza scorgere da un canto un complesso di parti dirette a un fine, capace di rendere ragione della loro esistenza e disposizione, *ch' è ciò in che consiste l' Ordine Naturale o di creazione*, e senza ravvisare dall' altro un complesso di rapporti tra queste medesime parti legati e dipendenti da un rapporto di proporzione comune a tutte: ch' è ciò in che *consiste l' Ordine essenziale o di pro-*

porzione. Non ci dispiaccia di vederne in noi medesimi un' esempio.

Non vi ha dubbio che nel corpo umano si avveri completamente quanto vedemmo accadere nel sistema solare. Volendo Iddio conservare questa sua opera, non meno sorprendente e maravigliosa dell' altra, dovette prima di tutto ideare, per modo di esprimermi, un *fluido* che somministrasse l' alimento a tutte le sue parti, comunque per struttura e per uso differentissime. Un tal fluido è il *sangue*, il cui officio in realtà consiste nel porgere ai nervi, ai muscoli, al tessuto cellulare, e in generale alle differenti parti solide e liquide i *diversi materiali* per il loro successivo incremento e conservazione, egualmente che il *calore sufficiente* a mantenerle in un grado costante di temperatura.

Ma ciò non poteva bastare pel conseguimento ed assicurazione di detto fine. Depositando il sangue nelle diverse parti alcuni de' suoi principii, e perdendo continuamente del suo calorico, era necessario che si supplisse a tal mancanza colla rinnovazione de' primi, e mercè un' afflusso perenne del secondo. Quindi è che richiedevasi nel corpo umano un centro che fosse serbatojo di cotesta sostanza fluida alimentatri-

ce e calorificante, da cui partendo con moto regolare e continuo si diffondesse fino all' estreme parti della macchina umana.

Da quì la destinazione del Cuore, e la sua posizione presso che centrale ai sistemi di trasmissione del sangue; e da quì sopratutto il suo alterno movimento: per mezzo di questo il suo ventricolo posteriore e sinistro col contrarsi comunica a quel fluido un moto impulsivo e projettile, da cui essendo slanciato nell' aorta, e da questo tronco nelle infinite diramazioni arteriose si porta ad irrigare le ultime parti del corpo. A queste medesime ramificazioni poi corrispondendone altrettante venose, accade che il sangue (facendosi strada per mezzo ad esse) possa ascendere nel tronco venoso o vena cava situata nel ventricolo anteriore o destro del cuore. Da questo per ultimo (poichè dalle valvole gli è impedito il regresso nelle orecchiette) è costretto, allorchè si contrae a sortire per le arterie polmonari, diffondendosi così per le moltiplici ramificazioni de' polmoni, e rientrando in fine più puro e più animalizzato, per mezzo delle radici polmonari, nell' orecchietta e ventricolo sinistro per ricominciare il suo circolo. Di tal natura *è l' Ordine di fine nella macchina umana:* » ordine che consiste nella disposizione delle diverse par-

» ti a ricevere dal sangue i materiali im-
» mediati de' quali abbisognano, e il con-
» veniente grado di temperatura. »

Anche questo fluido nella sua circolazione dovea portarsi a distanze diverse: dovea percorrere de' canali di dimensione diversa: dovea urtare delle valvole, incontrare degli ostacoli più o meno grandi: dovea subire delle modificazioni nella sua velocità. Era dunque necessario che la forza impulsiva e projettile del cuore (ajutata probabilmente da quella delle arterie) si proporzionasse a coteste resistenze, ostacoli, modificazioni, e in generale alle cause tutte perturbanti il suo movimento: lo che fu fatto dallo stesso Supremo Artista col proporzionare per lo appunto cotesta potenza alla risultante di tali cause resistenti che diversamente avrebber potuto non dirò renderla variabile, ma per fino annientarla. Per tal modo accade che nella macchina umana si trovi l' Ordine essenziale associato all' Ordine naturale o di fine.

§ X. Confronto tra i due Ordini essenziale, e naturale.

Ed ecco fissate nella Giurisprudenza Naturale le due grandi basi cui fa duopo ch' essa si appoggi *l' Ordine essenziale*, e *l' Ordine di fine o naturale*.

Ha il primo, come si è veduto, una esistenza e realtà tutta sua propria, non traendo la sua origine dalla volontà di al-

cuno, come che fondato sui rapporti necessarii ed invariabili, che vi hanno fra le cose; ha il secondo una *esistenza e realtà dipendente dalla volontà dell' Ordinatore Supremo, che avrebbe potuto anche non dargli l' essere*.

È il primo di sua natura inalterabile, nulla potendo l' umano intendimento aggiungere, nulla detrarre da' quei rapporti, come che aventi una determinazione indipendente ed assoluta: è il secondo di sua natura soggetto a variare, potendo quegli che ne ordì il primo anello dargli una forma differente.

Non ha l' Ordine Essenziale alcuna limitazione perciò che essendo infiniti i possibili, e però le idee che li rappresentano, infiniti pur anche esser debbono i rapporti tra le medesime: ha l' Ordine Naturale nel complesso delle sue parti una limitazione necessaria, essendo questa inseparabile da tutto ciò che porta l' impronta della creazione.

Laddove in fine l' Ordine Essenziale può concepirsi indipendente dal concetto di qualunque altr' Ordine; non può altrimenti il naturale concepirsi distaccato dal concetto di quello.

Tale fù il motivo per cui il sublime Platone rappresentò l' Eterno nell' atto di

creare il Mondo geometrizzante, cioè in atteggiamento di applicare l' Ordine de' rapporti o di proporzione all' Ordine di creazione o di fine.

§ XI.

Ordine di fine nell' Ordine di produzione.

Ho detto che a quest' ultimo dee associarsi un secondo Ordine che può chiamarsi di *produzione*, e che si dà a dividere nelle opere degli Esseri forniti di ragione. Suddividesi questo in Ordine di pura *imitazione*, e in *Ordine di artificio o d' invenzione*.

Ha luogo il primo allorquando l' Uomo modella, e dispone le produzioni del suo intendimento e delle sue mani, ovvero un certo particolar complesso di oggetti di già esistenti giusta l' Ordine naturale o di fine; ha luogo il secondo allorquando non applica già egli a quelle produzioni, o a quel complesso l' Ordine di fine, quale è in natura; bensì un' Ordine di fine ch' è di sua invenzione, e dirò così di sua creazione: queste due specie di Ordini, che nelle opere di produzione non vadano in realtà disgiunte si dimostra così.

Ordine d' imitazione congiunto all' Ordine essenziale.

Non essendo il primo, voglio dire *l' Ordine d' Imitazione*, che una copia dell' Ordine di fine o di creazione; poichè questo racchiude, come abbiam veduto, l' Ordine essenziale, conviene che ancor quello lo racchiuda egualmente: verità di cui ci

porge una prova di fatto l' Artefice allorchè si dà ad imitare alcuna delle opere della Natura, per esempio allorchè prende ad imitarla nella così detta Venere Anatomica, mentre se da un canto proporziona in essa le parti siccome lo sono naturalmente; non lascia dall' altro di dare alle medesime la stessa identica disposizione, o la stessa forma: vale a dire comunica alla sua opera contemporaneamente l' ordine di fine e quello di essenza.

Ordine d' Invenzione congiunto all' Ordine essenziale o di proporzione

Che poi anche l' altra specie di Ordine che si denomina *d' invenzione o d' artificio* riunisca in sè que' due ordini ce ne convinceremo col trattenerci per un momento ad esaminare come si diporti il Meccanico allorchè si dispone a formare una macchina atta ad inalzare un peso, o a traslocare una vasta mole. Ne immagina da prima i mezzi e i congegni necessarii, e ne forma e compone nella sua mente il piano, combinandoli in modo che corrispondano allo scopo che si prefigge, cioè *comunica mentalmente alla sua macchina l' Ordine di fine*. Ciò fatto passa a calcolare la forza o semplice o composta che dee porre in azione, ed animare cotesti pezzi, la proporziona alla massa da muoversi, alle resistenze da superarsi, e ad ogni altra cagione che ne possa comunque perturbare o diminuire gli ef-

fetti, vale a dire assegna ed imprime praticamente alla sua macchina l' Ordine di proporzione o di essenza.

§. XII.

Si chiamano ad esame due difficoltà contro l' esposta teoria.

Prima di por termine a queste ricerche sull' Ordine di fine nelle opere di produzione sarà ben fatto di esaminare due difficoltà che sembrano a prima vista rendere oltremodo equivoca l' esposta teoria: perchè come mai accade, dicono alcuni, che uno stesso aggregato di oggetti sia stato per un certo tempo giudicato disordinato, ed in seguito siasi discoperto che non era tale; e reciprocamente perchè accade che in uno stesso aggregato rinvenga chi più chi meno ordine?

1.° Che questo sia affatto indipendente dall' arbitrio dell' Uomo; e che in generale ogni complesso che sia riunito e legato ne' suoi termini da un principio comune, ne abbia la forma, dopo le cose esposte, credo che non siavi chi possa dubitarne.

Ma noi più di una volta abbiamo disperato di ritrovarlo in un certo complesso o serie di oggetti, quantunque il fatto abbia dimostrato il contrario? È verissimo; se però si esamini la cosa bene addentro si vedrà che di ciò dee incolparsene l' ignoranza o la mancanza della necessaria abilità nel discoprire in quella serie il rapporto o principio che fissa la vera posizione di ciascun

termine, il quale in seguito essendo stato discoperto non è maraviglia che al disordine che si deplorava sia succeduta l'idea dell' ordine che forma ora l'oggetto della nostra ammirazione. Soventi volte però non deriva già da mancanza di cognizione del principio determinante che taluno in un certo aggregato di oggetti non ravvisi l' Ordine che racchiude, ma dalla moltiplicità e varietà di questi, per cui difficilmente posson tutti riunirsi sotto un medesimo rapporto o principio: ond' è che l' intendimento non può abbracciarli insieme in un solo atto della sua comprensione.

2.° Siccome poi hannovi de' complessi od aggregati di oggetti che sono suscettibili di essere concatenati e retti da più di un principio; e siccome tra questi secondi ve ne ha sempre uno ch' è capace, non solamente di comunicar loro più o meno ordine, ma il maximum di ordine possibile; così potrà benissimo accadere che una stessa serie (ordinata secondo un particolare rapporto) se venga osservata da più persone, taluna di queste la disapprovi e rigetti. Or ciò, come osserva Gerdil, non avviene già quasi la giudichi del tutto priva di ordine, bensì da che riguardando i suoi termini componenti sotto un nuovo rapporto che giudica esser loro più conveniente, stima

che possa ricevere per mezzo di questo una forma e disposizione più esatta. Le Classificazioni Zoologiche, cominciando da Aristotele fino ai nostri tempi, sono altrettante prove dell'esattezza di questo ragionamento.

§ XIII.

Ordine Morale.

Agli Ordini essenziale e di fine, viene da presso *l' Ordine morale*, che però dee formare l'oggetto delle ulteriori nostre ricerche.

Abbiam veduto che il vero morale può avere origine da una triplice classe di rapporti (1): da quelli che ci presenta il confronto di alcune idee astratte e composte, siccome allorquando dicesi che l'onesto è preferibile al turpe, il ben pubblico al privato, l'uso della ragione alla forza; dai rapporti che ci presenta il confronto reciproco degli Esseri compresi nell' Ordine Naturale; e per ultimo dai rapporti che ci presenta il confronto di una o di un' altra azione con la norma. Ciò posto:

I. *Che alle verità morali della prima Classe* non possa applicarsi a rigore l'idea che ho dato dell' Ordine in generale, s'intenderà facilmente tosto che si rifletta, che dette verità, o le idee che ce le rappresentano, sebbene siano de' gruppi d' idee sem-

(1) Cap. III. §. 15.

plici, legate dall' intendimento che le compone, mercè un principio o rapporto comune; pure allorchè sono formate si affacciano allo stesso intendimento quasi altrettante idee semplici, che questo ravvisa quali sono in realtà, cioè come altrettante verità morali determinate spesso dal *rapporto di prelazione che un' oggetto dee avere sull' altro*.

II. Non così della seconda Classe di verità morali, voglio dir di quelle che ci offre il confronto che noi facciamo di un' Essere con l' altro nell' Ordine naturale. I rapporti che nascono da tal confronto, per ciò che possono considerarsi in astratto; e per ciò che possono considerarsi applicati alle azioni umane ci porgono l' idea di *un doppio Ordine morale*. Vediamo di rendere in qualche modo sensibile questa verità, che per essere posta in tutto il suo lume richiederebbe più altre cognizioni, delle quali non è qui luogo di far parola.

Se nell' Ordine di Natura prendiamo a considerare l' Uomo relativamente all' Ente Supremo, vedremo (1) esser noi costretti a confessare che ciascuno de' rapporti sotto i quali si può riguardare richiama il rap-

(1) Cap. X.

porto nell'Ordine essenziale *di subordinazione al medesimo*, subordinazione che debb' esser mossa ed animata da diversi sentimenti di amore. Ma questi rapporti, che ci vengono presentati dal confronto dell'Uomo con l'Ente Supremo, essendo de' rapporti di *convenienza* costituiscono altrettanti doveri verso il medesimo, vincolati e retti da quel rapporto comune. Partendo pertanto dall'idea che abbiam dato dell'Ordine Essenziale dovremo concludere, ch'esiste un *Ordine di doveri dell'Uomo rispettivamente all'Ente Supremo, non meno di quel primo, determinato essenzialmente*.

Riportando ora questi doveri alle azioni (a regolar le quali sono diretti) è chiaro, che quando queste sieno a quelli conformi, ne prenderanno la forma che è loro naturale, cioè atteso il vincolo che lega, regge, e determina indistintamente quei doveri, acquisteranno ancor esse lo stesso vincolo, e però diverranno ordinate. Avvi dunque un'*ordine Morale di azioni indipendente dall'arbitrio dell'uomo, di sua natura stabile e determinato, e questo è l'ordine delle azioni, che i Filosofi moralisti chiamano di Religione*.

Istituendo un simile esame sull'uomo, considerato nei suoi rapporti con gli altri uomini e con se medesimo, si giungerà a

conoscere lo stesso doppio Ordine di doveri, e di azioni rispettivamente a detti rapporti, cioè un doppio *Ordine di doveri e di azioni sociali, e un doppio Ordine di doveri e di azioni individuali*.

Ora i rapporti generali, che in que' primi ordini di doveri fissano, dirò così, il posto, che conviene a ciascuno, vanno per ultimo a convergere e riunirsi in un principio unico, generale, e comune, ch' è quello con cui si enuncia la Legge di Natura, che ci prescrive di esaminare prima di determinarci ad agire l'ordine de' nostri rapporti, da cui deriva quello dei nostri doveri, e di conformare in appresso a questi le nostre operazioni. Esiste dunque un *Ordine morale di azioni*, che trae la sua origine dall' ordine dei doveri dell' uomo verso gli Esseri che lo circondano, e che non meno dell' essenziale è affatto indipendente dall' arbitrio umano, come che di sua natura fisso, ed invariabile.

III. Ove si prese a trattare del *vero morale* si dimostrò, che i rapporti che ci vengon presentati dal confronto fatto precedentemente delle azioni con la norma ci offrono altresì delle verità morali. Resta pertanto a vedere come, e perchè ancor queste si dicano *ordinate*.

Il confronto di una particolare azione con la legge può farsi in due differenti maniere: col riportare direttamente l' azione all' ordine de' rapporti affin di conoscere se abbia o no una intrinseca onestà e giustizia (ch' è il motivo da cui deriva il comando o divieto della Legge) o coll' esaminare l' azione rispettivamente alle *disposizioni*, ed in particolare rispettivamente *al fine* della Legge medesima.

Allorchè un' azione si esamina sotto il primo aspetto; poichè i rapporti, che ci si offrono, ci fanno conoscere direttamente a quali de' suddetti tre Ordini di azioni appartenga, non è maraviglia che si asserisca essere fondata sull' Ordine essenziale, potendosi riguardare quasi parte integrante di un tutto ordinato.

Allora poi che l' azione medesima si esamina per mezzo del semplice confronto con le disposizioni e fine voluto dalla Legge; la diciamo egualmente ordinata, in quanto scorgiamo in essa l' *Ordine di Fine*; così il compenso dato ad alcuno per un danno recatogli ingiustamente lo diremo un' azione ordinata, tanto, se si riguardi rispettivamente al fine e disposizioni della Legge, quanto se si riguardi rispettivamente all' Ordine de' rapporti, scorgendosi egualmente che entra nella Classe dèlle azioni sociali.

L' *Ordine Sociale* costituisce l' ultimo oggetto delle nostre ricerche. Esso potrebbe distinguersi in ***naturale e civile***, ravvisandosi in realtà tanto nelle Società naturali che nelle civili. Siccome però le une non diversificano dalle altre che per una maggiore estensione; così mi limiterò ad esporre l' idea dell' Ordine Sociale in *generale*, lasciando a ciascuno la cura di applicarlo separatamente all' una o all' altra specie di Società. — § XIV. Ricerche sull' Ordine Sociale.

Ogni Società, sia essa naturale sia civile, esaminata internamente, non altro ci offre che un' aggregato d' individui riuniti ad ottenere il fine della loro aggregazione. Un tal fine ha in vista (come vedremo diffusamente nel Diritto Pubblico) un doppio scopo *la prosperità e la sicurezza comune*. — § XV. Ordine interno delle Società.

Per procacciarsi questo fine non mancano a ciascuna Società i mezzi opportuni, che consistono in generale *nelle forze sì fisiche che morali* degl' individui che le compongono. Per le prime vogliono intendersi non la sola attitudine al travaglio, ma altresì i prodotti di questo, come pure i prodotti di ciò che i medesimi possedono in proprietà, e quei della loro industria. Per le seconde, ossia per le *forze morali* s' indono i loro talenti, le cognizioni acquistate, ed i prodotti degli uni e delle altre.

Queste forze però e i loro prodotti perchè concorranò a quel fine han uopo di direzione e di governo: in generale vogliono essere non solo regolate, attivate, ed avvivate, ma talvolta anche contenute entro certi confini: effetti tutti che siccome non possono esser prodotti nelle Società che dalle *Leggi* così convien riguardare ancor queste (da che hanno in vista e sono strettamente vincolate con il fine sociale) quasi altrettanti elementi componenti l' ordine delle umane Società.

Ma le *Leggi* suppongono di più un *Potere* che ne sia la legittima e sola sorgente; ed oltre a ciò suppongono un *Soggetto fisico* o *morale* che lo eserciti in tutta la sua estensione. Questo *Potere* pertanto e questo *Soggetto*, da che si trovano vincolati necessariamente con detto ordine, ne costituiscono due altri elementi.

Perlocchè (partendo dal principio più volte enunciato che ogni complesso di mezzi legati e tendenti allo stesso fine compone un ordine di fine) stabiliremo che nelle Società esiste realmente siffatto ordine. Di fatti il fine sociale è ciò cui debbon tendere le forze tutte sì fisiche che morali de' membri che le costituiscono: a questo fine sono diretti i prodotti di queste medesime forze: per questo fine, e perchè le forze

suddette non lo perdano mai di vista, esistono, e non sono in vigore le Leggi; come pure per questo stesso fine venne nelle società istituito il potere supremo ed il soggetto morale o fisico, il quale » col renderle effettive, fa sì che coteste forze e i loro risultati concorrano a produrre la pubblica prosperità e sicurezza ».

Quest' ordine (ch' è affatto *interno* ed inerente alla costituzione delle società umane) non si rende a vero dire sensibile all' uomo idiota, come quegli che non vede le cose che superficialmente; ma si dà benissimo a divedere al Filosofo contemplatore il quale se scorge da un canto ne' prodotti delle fatiche, dell' industria, de' talenti, delle occupazioni de' suoi consocii altrettanti materiali di pubblica sicurezza e prosperità; scorge contemporaneamente nelle *Leggi* i mezzi che pongono in attività, dirigono, animano, frenano, rendono dette forze convergenti a cotesto fine; e riconosce nel capo del Potere Supremo la molla che dà loro il primo urto perchè lo raggiungano.

§ XVI. Ordine Sociale Esterno.

Oltre quest' Ordine che con ragione ho chiamato *interno*, avvene un' altro affatto *esteriore*: ecco in che differisca dal precedente. Farò vedere a suo luogo che sebbene tra gli uomini, considerati isolatamen-

ro autorità delegata. Il loro assieme pertanto costituisce un tutto, in cui ci è forza di riconoscere e confessare l' impronta ed i caratteri dell' ordine. Tal' è l' *Ordine esterno delle umane società*.

CAPITOLO V.

Proseguimento del Capitolo antecedente del Bello Essenziale, Morale, e Sociale.



§ I.

La ricerca del Bello non è estranea alla scienza di cui trattiamo.

È comune agli scrittori di Giurisprudenza Naturale e Sociale il commendare alcune azioni come belle, il riprovarne altre come deformi. La ricerca della natura del bello non è dunque estranea a questa Scienza. Egli è per tal motivo che ho creduto di non doverla trascurare, tanto più che trovasi intimamente connessa colle teorie dei diversi Ordini de' quali ho fin quì ragionato.

§ II.

Come e perchè l'umano Intendimento ravvisi il solo Ordine in alcune progressioni matematiche.

Suppongasi pertanto di avere schierati all'immaginazione de' numeri che procedano così, 7. 12. 17. 22. 27. ec., e che si voglia esaminare se siano o nò convenientemente ordinati. Cominciando dal portare la nostra attenzione sui primi due, e confrontandoli tra di loro, troveremo che tra i medesimi avvi il rapporto di cinque unità.

Tenendo fisso questo stesso rapporto, e passando a confrontare nella stessa maniera il secondo con il terzo, questo con il quarto, e così successivamente, verremo ad assicurarci che ciascuno di detti numeri con-

serva il posto che gli compete costituendo una *progressione aritmetica ordinata*.

Nell' istituire siffatto esame ciascun vede che non abbiamo fatto che scorrere mentalmente l' Ordine che spicca in cotesta progressione. Ma se in appresso col soccorso della memoria e di quel rapporto, che ha ciascun termine col precedente ci presentassimo alla mente siffatta progressione per modo da vederne tutto ad un tratto e dirò così in un solo concetto l' assieme o il nesso de' termini che la compongono; in tal supposto ci saremmo formati l' idea complessa ed astratta dell' Ordine esistente tra i medesimi.

Che ciò avvenga mercè l' associazione di altrettante sensazioni o idee quanti sono que' termini; che il rapporto suddetto sia l' anello che le lega o concatena; che così legate e concatenate costituiscano un tutto, il cui concetto suppone un' atto individuo, e simultaneo della potenza intellettiva, sono verità che abbiamo dimostrate con evidenza presso che matematica.

Appoggiato a questi principii comincierò dallo stabilire che fino a tanto una progressione, di qualunque specie essa sia, presenta unicamente un tutto omogeneo, crescente o decrescente con un rapporto costante, ci porge la sola idea dell' Ordine.

§ III.

Come, e perchè l'istesso intendimento in altre progressioni oltre l'Ordine ravvisi il Bello.

Se però non più una progressione in cui entri una quantità monomia, ma ci presenteremo all'immaginazione una serie nata dallo sviluppo di un binomio, quale sarebbe $(a+b)^m$ che ci dà (nel supposto di m positivo) $a^m + ma^{m-1}b + m\frac{m-1}{2}a^{m-2}b^2$ ec. non appena, operando nella stessa maniera, saremo giunti a formarci il quadro o l'assieme di questa serie, che ci vedremo costretti a confessare che la medesima è non solo *ordinata ma bella*.

Ora d'onde tal differenza tra l'effetto che produsse in noi il concetto (quantunque del pari individuo e simultaneo) di quella progressione, e l'effetto che ora produce il concetto di questa serie?

Costituendo l'Ordine in ambedue i casi il *fondamento della disposizione di ciascun termine della serie*, è manifesto che una tal differenza non può ripetersi che dalla *varietà* che trovasi nella seconda, e che manca nella prima: varietà che non lasciando di dipendere dal rapporto comune a tutti i termini fa sì che possa del pari essere abbracciata, e compresa dall'intendimento in un'atto o concetto simultaneo e individuo. Diffatti nell'esposto esempio si vede chiaramente che la grandezza a decresce dopo il

primo termine in un rapporto relativo ad *m*; che la grandezza *b* cresce dopo il secondo in un rapporto che potrebbe egualmente esprimersi con *m*; che gli esponenti in tutti i termini crescono o decrescono in un rapporto costante e determinato dallo stesso *m*; e che il medesimo è de' *coefficienti*, i quali variano nello stesso rapporto: ond' è che questo complesso di termini, differenti nelle lettere, negli esponenti ne' coefficienti ne' valori di ciascun termine, è retto e legato mercè un rapporto comune e costante, che è quello che gli comunica l' impronta del bello.

La medesima dipendenza de' termini differenti da un rapporto comune si trova egualmente costante nelle serie trascendenti. Non ci spiaccia di vederne un esempio nella serie di Taylor.

In questa rappresentando con $f\ (x)$ una qualunque funzione algebrica o trascendente della x, e con δ il cangiamento fatto subire a questa variabile si ottiene.

$f . x\,\delta = f.\ (x) + f'.\ (x)\,\delta + f''.\ \frac{(x)\,\delta^2}{1\ .\ 2} +$ $f'''.\ \frac{(x)\,\delta^3}{1\ .\ 2\ .\ 3} + \ldots\ldots$ nella quale $f'.\ (x)\ +$ $f''.\ (x) + f'''.\ (x) + \ldots\ldots$ sono respettivamente le funzioni prime, seconde, terze derivate dalla funzione primitiva $f\ (x)$; che

però il termine di sede n^{ma} della serie in proposito verrà rappresentato da . . . . . $\frac{f^{n-1.}(x)\,\delta^{n-1.}}{1.\,2.\,3.\ldots\ldots n-1.}$; e quindi la sua natura dipenderà in tutto dal numero n relativo alla sua sede.

§ IV.

Generalità di questa Teoria.

Una simile impronta ci offrono anco più sensibilmente que' complessi di oggetti che comunemente chiamansi *belli*, siccome le raccolte di storia naturale, di medaglie, e simili. Questi, oltre che traggono seco una somma varietà ne' caratteri esteriori degl' oggetti che comprendono, cioè nelle loro forme, ne' colori ec. di più ci presentano un rapporto comune il quale, fissando il posto che ciascun' oggetto dee occupare rispettivamente agli altri, permette all' intelligenza di concepirne l' assieme in un solo atto simultaneo e individuo: tal' è il rapporto di *simiglianza alla interna struttura dell' Uomo* nella classificazione degli Animali quale di sopra è stata esposta; e tale *il rapporto di successione* in una serie di busti, di statue, di medaglie.

§ V.

Conseguenze che discendono dall' esposta teoria.

L' esposta teoria del Bello considerato tanto in astratto che nelle cose sensibili ci conduce a più interessanti conseguenze, una parte delle quali spetta al sopralodato Scrittore.

I. Ho detto che l'Ordine è la vera base del Bello. Imperocchè se ad una serie di termini, rappresentati comunque o da idee astratte o da cose sensibili, venga esso a mancare, le mancherà il principio senza il quale non potrebbe l'intelletto ridurne la varietà a rigorosa unità: tal'è il motivo per cui *un complesso di cose varie ma disordinate ci appare deforme*.

II. Ho aggiunto che, *la varietà costituisce la condizione assolutamente necessaria per avere il bello*: per tal guisa una fabbrica che racchiuda nelle sue parti una simetria costante, ma che manchi di varietà si dirà bensì ordinata, ma non bella; nè diversamente un' Orazione che sia spogliata d'immagini sublimi e graziose, che non racchiuda de' sentimenti nobili e delicati, che non sia animata da movimenti patetici, sebbene le sue parti siano per modo distribuite e dirette da contestare esattamente il carattere che l' Oratore vuol fare risaltare nel suo Eroe, si dirà bensì ordinata ma non bella.

III. Perlocchè il bello archetipo, ch' è base di ogni altro, dovrà definirsi per un complesso d' idee o di oggetti i quali, sebbene per natura varii e distinti, pure, da che egualmente subordinati a un principio o rapporto comune, possono dall' intendi-

mento concepirsi simultaneamente in un atto individuo della sua forza comprensiva, quindi è che il volerlo concepire come una *sensazione piacevole prodotta dal facile esercizio delle facoltà dell' animo (in quanto ajutate dalla proporzione, e simetria) per cui abbraccia più percezioni* in un solo atto (1), oltre che è un confondere l' effetto con la cagione che lo produce, non tende a darne un' idea nè prima nè sufficiente del bello.

IV. Ciò che ho detto dell' Ordine deve intendersi anche più estesamente del bello: sia che questo si riguardi in un tutto risultante dall' aggregato di oggetti sensibili, sia che si riguardi in un tutto risultante dall' aggregato di sole idee astratte, non esiste altrimenti nè in cotesti oggetti, nè in coteste idee, *ma unicamente nella intelligenza*. Questa proposizione (quantunque da me di sopra accennata) merita, attesa la sua importanza, uno sviluppo alquanto più esteso.

Supporrò pertanto di arrestarmi di bel nuovo a contemplare la sopradescritta serie zoologica (2). Poichè gli oggetti de' quali è composta agiscono separatamente sull' orga-

---

(1) Risposta ad un Quesito della società reale delle Scienze di Harlem del Com. Berlinghieri.
(2) Cap. II. pag. 66.

no della mia vista, e poichè agiscon tutti nelle medesime circostanze, e successivamente, dovranno produrre questi due effetti, cioè dovrà ciascuno destare in me la *sensazione o idea di se stesso, e dovrà ciascuna sensazione o idea associarsi nella mia immaginazione passiva quale si trova in cotesta Collezione*. Ma tutto ciò sarà poi sufficiente perchè in me si risvegli l' idea sì dell' ordine che del bello che pure si scorge nella medesima? Non già: l' essermi io schierato alla immaginazione per mezzo d' idee tra loro associate la serie, quantunque ordinata, di cotesti oggetti sommamente varii non basta perchè in essa ravvisi l' immagine dell' Ordine e del Bello. A tal fine si richiedono più altre operazioni. É uopo che il mio intendimento confronti tra di loro coteste idee per assicurarsi se siano o nò collegate collo stesso rapporto comune; ed è uopo inoltre che le riduca tutte ad unità affin di comprenderne ed abbracciarne in un' atto o concetto individuo e simultaneo l' assieme, che per tal modo vedrà contemporaneamente sotto la doppia immagine dell' Ordine, e del Bello. Ecco perchè si asserisca che il bello sensibile *non esiste negli oggetti esteriori*; essendo bensì questi suscettibili di eccitare e di rappresentare all' immaginazione delle idee varie e tra di lo-

ro associate, ma associate successivamente, e non ridotte ad unità di concetto.

Nella stessa maniera si ragioni del *bello puramente intellettuale*; cioè di quel bello che si contempla nelle serie analitiche, nelle formole matematiche, e in generale negli aggregati d' idee determinate e precise che si destano nell' immaginazione, senza che vi concorra la presenza degli oggetti esteriori; avvegnachè non vuol negarsi che le sensazioni avvertite, ossia le idee che costituiscono una di coteste serie abbiano per origine la *riproduzione de' movimenti sulle estremità interne degli organi sensorii*; nè vuole similmente negarsi che esse si risveglino associate le *une alle altre*, e in tale stato si presentino all' immaginazione; ma il confrontarle tra di loro, come ho detto, il separarle talvolta o il comporle, prima di portarne un giudizio, il formarne un' assieme o un tutto mercè il rapporto ch' è loro comune, il concepirle per ultimo sotto tale aspetto in un' atto simultaneo e semplicissimo, non può esser proprio che del solo intendimento. Pone esso a tal' uopo in attività più e più delle sue facoltà intellettuali, e in particolare l' attenzione, la memoria, la riflessione, l' immaginazione, la facoltà di giudicare.

V. Dalla stessa dottrina discende che il *bello debba crescere in intensità* in proporzione che cresce la varietà ne' termini componenti un complesso ordinato, come pure che non debba *questo comparire egualmente bello a chiunque si fa a contemplarlo*, ma a chi più a chi meno, secondo ch' è dotato di maggiore o minor forza intellettiva, per cui ridurre ad unità il maggior numero possibile di detti termini; e per ultimo che questo stesso bello dee spiccare in tutta la sua estensione nell' Ente Supremo; laddove nell' uomo forza è che sia limitato, per essere in lui *limitate le facoltà di distinguere più cose simultaneamente*, come vedemmo ove si ragionò dell' Ordine.

VI. Il bello risveglia o desta nell' animo di chi lo contempla non de' soli sentimenti di compiacenza e di diletto, come li eccita l' aspetto del vero e dell' ordine (1); ma de' sentimenti di diletto e di compiacenza *associati costantemente ad una certa ammirazione* ch' è del pari un sentimento ragionato o di riflessione. Quale sia l' origine di questa differenza non sarà inutile, per la completa intelligenza del fin qui detto, di rintracciare.

---

(1) Cap. III. §. 10. Cap. IV. §. 6.

Attesa la varietà de' termini ch' entrano a comporre un tutto che siasi riconosciuto per bello non vi ha dubbio che venga posto in esercizio un maggior *numero di facoltà intellettuali* di quello si pone in esercizio allorquando è un tutto semplicemente ordinato che si prende a contemplare. Ma per mezzo del rapporto costante che lega tra di loro cotesta varietà di termini avviene che un tale esercizio abbia luogo senza che dette facoltà *provino stanchezza od abbattimento*. Poichè dunque è dimostrato dai Metafisici che ogni esercizio delle facoltà intellettuali che di soverchio non le stanchi è nell' uomo causa di diletto e di piacere; fa d' uopo che quello che nasce dalla vista del bello sia (a cagione dell' esercizio moderato di un maggior numero di facoltà intellettuali) di gran lunga superiore a quello che deriva dalla vista del vero e dell' ordine. Di qui il *sentimento di ammirazione* che accompagna costantemente quel diletto e quel piacere.

Un' altra causa che concorre a destare detto sentimento parmi che sia la maggior *perfezione nell' atto dell' intendere* che importa, com' è evidente, la comprensione del bello. Quindi è che siffatto sentimento cresce, come poc' anzi ho avvertito, in proporzione che l' intelligenza riduce ad unità

del suo concetto un maggior numero degli oggetti diversi ch' entrano a comporre quel tutto, che riguarda e contempla come bello.

§ VI. Bello di Fine

L' esposto sul bello esemplare ed essenziale ci aprirebbe la strada a far parola del bello di fine, e sopratutto del *naturale*. Siccome però siffatta ricerca non avrebbe un rapporto diretto con la scienza di cui ho preso a trattare; così mi contenterò di avvertire 1.° Che il bello di fine è quello che ha per base l'ordine di fine; 2.° che desso pure è di doppia specie, di *creazione*, e di *produzione*; e che questo secondo (ch' è proprio dell' uomo) si suddivide egualmente in *bello d' imitazione, e in bello di creazione*; 3.° che il bello di fine considerato nelle opere della creazione ci dà l'idea *del bello sublime*, cioè di quel bello, che mettendo l' animo in uno stato totalmente nuovo, risveglia le idee dell' infinito e della Divinità, ed inghiotte per così dire l' immaginazione nella sua stessa vastità e grandezza; 4.° che il principio che lega la varietà de' termini nell' una e nell' altra specie di bello cioè tanto allora che ha per base l'ordine di creazione quanto allora che ha per base l' ordine di produzione è sempre il *fine* a cui hanno rapporto gli oggetti o le idee componenti dett' ordine: 5.° che anche il bello finale non esiste nel complesso de'

termini che riguardiamo come bello, ma nell' intendimento che gli comunica la forma del bello col ridurne (riportandone i termini al loro fine) la varietà a rigorosa unità, mercè l' individua rappresentazione de' medesimi in un solo concetto.

§ VII.

Si cerca di conciliare l' esposta dottrina con la maniera onde i recenti Ideologisti riguardano il Bello.

Questa teoria sembra discordare da quella di alcuni Ideologisti che stabiliscono esistere il bello *totalmente in natura*; mentre ci apparisce tale, osservano essi, ogni oggetto che sia capace di eccitare nel nostro animo una sensazione piacevole; per tal ragione accade che si desti l' immagine del bello non alla sola vista di una collezione Zoologica, ma alla vista di un semplice insetto, di un fiore, di un minerale, di una medaglia: nè si può dire, soggiungono, che sia effetto dell' ordine di fine esistente in realtà nella struttura, organizzazione, e qualità sensibili di tali oggetti; mentre il bambino e l' idiota li trovano non meno belli di quello li trovi il Mineralogista, il Botanico, il Zoologista, l' Archeologo. Che più? Per sino un pezzo di pietra, di legno fossile polimentato, e consimili oggetti (che non sono certamente suscettibili di varietà nè di ordine di fine) diconsi belli: che anzi anche un detto arguto e spiritoso si onora talvolta di un simile titolo; come pure una campagna ri-

dente, un luogo ermo ed alpestre, una notte placida e serena.

Che la beltà (qualunque sia l' oggetto in cui la ravvisiamo) vada costantemente associata a delle sensazioni piacevoli, non v' è chi voglia negarlo. Ma che essa consista nelle *impressioni deliziose e piacevoli* che qualunque oggetto che chiamasi bello, è in caso di eccitare sugli organi sensorii è ciò su di che non potremo giammai convenire. Poichè è stato dimostrato che il diletto che proviamo alla vista del bello (e che ho detto essere costantemente associato ad un' intimo sentimento di ammirazione) non è puramente fisico, ma è una necessaria conseguenza dell' esercizio moderato di un maggior numero di facoltà intellettuali, e dello stato di maggior perfezione che l' intendimento riconosce nell' atto con cui imprime (nel modo indicato) la forma del bello a un composto, vario bensì ma riducible ad unità mercè quel comune rapporto.

A questa dottrina si oppone esservi più cose isolate, capaci di eccitare *fisicamente*, con delle sensazioni piacevoli, le idee del bello sol che ci vengano presentate senza che l' animo vi abbia alcuna parte attiva.

Che ciò non provi altrimenti essere il bello l' effetto immediato delle fisiche sen-

sazioni in quanto piacevoli, si comprenderà facilmente solo che si rifletta che non tutte queste si dicon belle, siccome l' odor di un fiore, il sapore di un frutto, l'azione del calore. Ond' è che le diverse denominazioni che loro diamo sembra che siano derivate *dall' uso* cui tosto le applichiamo: per tal motivo diciamo non belle ma buone, ma deliziose, ma grate le sensazioni che riceviamo da quel frutto, da quel fiore, dal calore; cioè le dichiariamo tali da che le applichiamo immediatamente al nostro ben' essere, voglio dire alla conservazione del nostro individuo.

Siccome però non può negarsi che si diano più cose le quali ci compariscono realmente belle per fisica sensazione; così è necessario di rintracciare le cagioni capaci di produrre siffatta anomalia. Tali cagioni parmi potersi ridurre alle seguenti.

E prima di tutto è bene di premettere una distinzione, acutamente avvertita da Gerdil, cui è dovuta la dottrina ch' espongo del bello, tra ciò che dicesi *sorpresa*, e ciò che dicesi *ammirazione*; avvegnachè quella prima è una natural conseguenza dell' improviso passaggio che facciamo dagli oggetti che ci sono familiari agli oggetti che per noi sono nuovi, laddove la seconda è

ben lungi che debba riguardarsi quasi una nuova impressione prodotta dalla presenza di un' oggetto nuovo, ma è un vero sentimento ragionato e di riflessione.

Ciò posto che il sentimento ch' eccita la vista del bello, (ch' è sempre associato a una qualche sensazione di piacere e di diletto) sia di quest' ultima specie può ciascuno contestarlo da quel tanto che in simili circostanze prova in se medesimo. Ma quel sentimento di *sorpresa* precede comunemente l'altro di *meraviglia*. Potrà dunque talvolta accadere che arrestandoci sul primo proclamiamo per bello un' oggetto per ciò solo che (atteso il concorso di alcune brillanti qualità esteriori) è in caso di eccitare una grata sorpresa. Di quì avviene che se per esempio ci venga presentata un' avventurina imitata al naturale, le daremo incontanente il titolo di bella, voglio dire la chiameremo tale da che la varietà e vaghezza de' colori, il suo levigato e lucentezza agendo simultaneamente, e in un modo piacevole e nuovo sull' organo della vista eccitano il sentimento confuso delle nuove impressioni di quel nuovo oggetto destando nell' animo quella grata sorpresa.

La qual cosa è tanto vera che se il complesso di qualità sensibili imitate al naturale che ci offre quell' avventurina non si

riunisse completamente nella medesima, cessata la prima sorpresa per cui la giudichiamo bella; saremmo disposti a portare su di lei un giudizio del tutto opposto.

Si aggiunga che non pochi de' menzionati oggetti li riconosciamo per belli da che siamo abituati a riguardarli per tali: tanto ci occorre allorchè giudichiamo bello un' insetto, un fiore, una medaglia: voglio dire essendoci noto che cotesti oggetti racchiudono un' aggregato di parti varie e disposte a un fine; attesi tali giudizii formati precedentemente, confessiamo in essi, al solo vederli, un bello di fine.

Un' altra causa che concorre a rendere ragione de' fatti che sembrano appoggiare l' opinione di coloro che vogliono ripetere il bello da sole sensazioni piacevoli, si dee riconoscere in un certo *bello relativo* che noi medesimi, senz' avvedercene, riconosciamo, e dirò meglio componiamo in alcuni aggregati di oggetti sensibili e varii in quanto sono atti a soddisfare ad alcuna imponente circostanza in cui si trovi il nostro spirito. Venendo noi allora a concepire ed abbracciare per mezzo di un rapporto comune cotesto aggregato in un solo atto della nostra intelligenza comunichiamo loro la forma dell' ordine e del bello. Su questa teoria è fondato, siccome il bello che i Metafisici chia-

mano *patetico*, così l'altro che essi chiamano *grazioso*: per tal modo se si supponga taluno oppresso da alcuna di quelle passioni che producendo un certo avvilimento di spirito fa sì che questi non cerchi che riposo e silenzio: non potrà affacciarsi alla sua immaginazione un' aggregato di oggetti varii che sien capaci e disposti a muovere blandamente le sue fibre, risvegliando per lo appunto delle sensazioni o idee di silenzio e di riposo, ed eccitando nel suo cuore i più teneri sentimenti, senza riguardare siffatto aggregato di oggetti sotto l' aspetto ed immagine del bello. Poichè nel tempo stesso ch' ei sente che i medesimi corrispondono perfettamente alla situazione in cui si trova lo spirito, ne riduce, mercè questo ste sso rapporto, lavarietà ad unità di concetto. Di tal natura osservano i Filosofi Metafisici essere lo spettacolo del Cielo in una notte placida e serena: tale una valle profonda, una selva, una grotta ec.

Reciprocamente se si supponga tal' un' altro preso da un' opposta passione, voglio dire da una di quelle passioni che eletrizzando lo spirito lo eccitano all' allegrezza e al sollievo; costui troverà invece la beltà in un complesso di oggetti varii che sian capaci di simpatizzare con siffatta passione, destando nello spirito delle sensazioni ana-

loghe alla sua presente situazione: mentre per mezzo di questo nuovo rapporto potrà ancor egli con un'atto semplicissimo della sua intelligenza ridurre ad unità la varietà che gli presentano cotesti oggetti. Di questa seconda specie sono le vedute delle ridenti campagne, le onde leggermente agitate, i giardini, e le diverse scene piacevoli che ci offre la natura.

Del resto che l'una e l'altra specie di bello, voglio dire il patetico del pari che il grazioso sia soltanto *relativo* nel senso in cui l'ho esposto, l'intimo sentimento cel contesta; non vi essendo chi non possa con verità asserire di se medesimo che trovandosi in alcuna di dette circostanze, col solo variar di queste trovò noja e disgusto nel primo, piacere e conforto nel secondo.

§ VIII.

Altra difficoltà a cui si risponde.

Prima di dar termine a queste ricerche sul bello essenziale e di fine, non debbo tralasciare di rispondere a coloro che esaminando la tanta *varietà* di opinioni che gli uomini in diversi tempi han portato del medesimo, giudicano, o per lo meno sospettano, che questo sia affatto arbitrario.

Io però dopo le cose dette, ove esaminai una simile difficoltà rapporto all'ordine, non dubito anche su questo proposito di sostenere con lo stesso sopra lodato Scrittore che se gli uomini in diverse età hanno di-

versamente opinato sull' una e sull' altra specie di bello, ciò non può essere avvenuto che per una di queste cause, per difetto *di riflessione*, o *per ignoranza*, o *per effetto di pregiudizii*. E che sia così mi lusingo che ne vorrà chiunque convenir meco quando ponga mente a questi pochi riflessi.

Il bello essenziale, egualmente che quello di fine considerato nelle opere della natura sono per se medesimi inalterabili; il primo da che fondato sull' ordine per essenza; il secondo da che dipendente dal volere dell' Essere Supremo, che solo potrebbe farlo variare col dargli altra forma. Chi dirà infatti che siavi stato un tempo in cui una serie di verità matematiche non sia stata egualmente bella; o che sia stato deforme il nostro sistema planetario? Tutto al più potrà asserirsi che nell' una e nell' altro si è ravvisata più o meno beltà, secondo che lo spirito umano col soccorso de' nuovi mezzi e colla coltura sarà giunto a discoprirlo sotto un maggiore o minor numero di rapporti, ed in maggiore o minore estensione.

Perlocchè il bello di cui si questiona non può essere che il *bello di produzione*, e questo pure ristretto al solo *bello di creazione relativamente all' uomo*; mentre il *bello d' imitazione* consistendo nell' imitare semplicemente i modelli che ci offre la na-

tura non può andar soggetto ad alterazione che per ignoranza di chi ricopiandolo non sa trarne le forme, o non sa loro adattare le debite proporzioni. Ora perciò riguarda questa seconda specie di bello produttivo non vuol negarsi che in diverse età, e presso diverse Nazioni sia andato soggetto a variare. Ma di tali variazioni se non fu la stessa la causa, voglio dire quando non debba ripetersi o da ignoranza o da difetto di riflessione, dovrà indubitatamente attribuirsi a un pregiudizio invalso in que' tempi, per cui *si giudicò non esser bello che ciò ch' è in caso di eccitare in chi si fa a contemplarlo una improvvisa e grata sorpresa*; ed essere anzi tanto più bello quanto questa è maggiore. E siccome non potevasi ignorare che se alle opere di creazione produttiva (qualunque ne fosse il loro oggetto) avesse mancato l' ordine, anzichè belle sariano comparse disordinate e deformi; così venne adottato di applicare bensì loro l' ordine di simetria (1), ma di caricarle nel tempo stesso di ornati, i quali con la loro varietà e vaghezza, e con la sorprendente minutezza del lavoro dessero a dive-

(1) Cap. IV.

dere piuttosto la pazienza che l' abilità dell' artista.

Essendo poi succeduta a cotesti tempi un' epoca più avventurosa perchè più illuminata e più colta, si vide che tali opere erano bensì atte ad eccitare ne' spettatori per le indicate cagioni de' sentimenti di sorpresa non mai de' sentimenti di ammirazione. Poichè presentavano esse de' tutti che mancavano della necessaria proporzione ne' membri che doveano comporle, e negli ornati de' quali erano fregiate. Quindi è che venne loro negato il fastoso titolo di belle.

§ IX. Bello morale.

Ma egli è tempo di prendere un camino più diretto coll' esaminare la beltà nella Giurisprudenza Naturale.

Le azioni umane possono presentarcisi come ordinate, sia che si considerino *complessivamente*, sia che si considerino *isolatamente*. Nel primo caso costituiscono quelli ordini separati che vedemmo andare per ultimo a riunirsi in un solo detto *Ordine delle azioni umane*: nel secondo caso ci presentano egualmente un' Ordine, o in quanto spettano ad uno o ad un' altro di cotesti Ordini separati, o in quanto spettano all' Ordine di fine (1).

(1) Cap. IV.

Ciò premesso che ambedue siano non dirò suscettibili dell' immagine del bello, ma che anzi la traggan seco necessariamente si dimostra ragionando in questa maniera. E per cominciare dalle prime; poichè sono esse ordinate, non possono a meno di non presentarci nel principio che le ordina l' unità che richiedesi in ogni aggregato onde si affacci all' intendimento come bello. Ma han di più la varietà, attesa la diversità degli oggetti, ai quali, in qualunque delle indicate Classi, ciascun' azione è diretta. Riuniscon dunque tutto ciò che è necessario perchè ci appajano belle. Quindi è che esaminando noi dappresso le azioni di un particolare nel rapporto a se medesimo, se scorgeremo ch' egli non ha lasciato di coltivare il suo spirito ed il suo cuore, che si è procurato ogni sorta di abitudini virtuose, che mantenne in un giusto equilibrio le sue passioni, che non mancò di dare alle sue tendenze la conveniente direzione, che dominò costantemente sopra i suoi appetiti; il complesso di tutte queste azioni sommamente varie ma legato per mezzo del principio *di subordinazione alla ragione* (1) farà che l' animo, nel presentarselo in un' atto simul-

(1) Cap. IX. §. 4.

taneo e individuo, lo scorga fregiato dell' impronta del bello.

Lo stesso dicasi delle azioni spettanti agli altri ordini; di modo che si supponga che ancor queste siano nello stesso modo rette dal principio, che le vincola in ciascun Ordine particolare; è indubitato che il loro assieme (poichè tutti questi ordini vanno a convergere *nel principio dignoscitivo della Legge Naturale*) formerà un quadro od un tutto fornito de' caratteri del bello.

Avvenendo che queste medesime azioni costituiscano il soggetto dell' elogio di un qualche valente Oratore, questo stesso bello, attese le tinte e colori de' quali avrà fatto uso per rilevarne i pregii, sfolgoreggierà anche maggiormente.

Anche il Bello morale è suscettibile di più o meno intensità.

Di qui si vede che ciò che ho detto del Bello tanto essenziale che sensibile dee estendersi al Bello morale, cioè sarà questo suscettibile *di più o di meno intensità* secondo che l' intendimento abbraccierà un maggiore o minor numero di tali azioni in un solo concetto.

E' corredato de' medesimi caratteri de' quali è corredato il Bello essenziale.

Dai medesimi principii, e propriamente dall' avere il Bello morale per fondamento l' Ordine fluisce che esso debba essere corredato de' caratteri de' quali avvertii essere corredato il Bello essenziale. Quindi

è che desta nell' animo di chi lo contempla de' sentimenti di diletto, di compiacenza, di approvazione, di ammirazione. Ma di questi mi caderà più in acconcio di ragionare ove chiamerò ad esame il Bello annesso intrinsecamente al giusto e all' onesto.

Che poi l' immagine del Bello si scorga anche nelle azioni isolate della seconda Classe, sia che si riportino al fine della Legge, sia che si riportino ad uno o ad un altro de' *sopradetti quattro Ordini di azioni* (1), sarà dimostrato ogni qualvolta si faccia conoscere che considerate anche sotto questo secondo aspetto sono suscettibili di varietà, mentre ho di già fatto rilevare che ancor queste hanno per fondamento l' Ordine de' rapporti invariabili.

Immagino (affin di rendere più sensibile questa verità con un' esempio) di trovarmi presente allorchè un giovine coraggioso scagliasi intrepido sopra una truppa di masnadieri che tentano di rapire ad un vecchio sbigottito e tremante con la vita il denaro.

Su di una tale azione (che suppongo coronata dall' esito il più felice) non so ar-

(1) Cap. III.

restarmi abbastanza col pensiero; ed è tanta l' interna compiacenza che ne provo, che mosso da una specie di entusiasmo, vorrei pure avvicinarmi al giovine generoso per contestargli i sentimenti dai quali mi sento compreso. Or cosa è ch' eccita in me quel diletto, quell' entusiasmo, quel sentimento forzato di ammirazione.

L' azione di costui sia che io la riporti all' *ordine*, sia che la riporti alla *norma* non può che comparirmi ordinata. È dessa infatti regolata *dal principio di benevolenza universale*, ch' è quella che l' ordine de' rapporti ci dice dover legare le azioni dell' uomo respettivamente ai suoi simili, e che costituisce il *fine*, che si propone la Legge di Natura nel prescrivercela.

Ma in questa medesima azione io trovo di più un complesso di virtù atte a costituire un tutto estremamente vario: della prima specie sono gli *ostacoli* ch' ei dovea sormontare, e le altre *difficoltà* che poteano rendere fatale l' impresa: della seconda specie sono un' indole generosa, un' estrema sensibilità, un nobile coraggio. Potendosi pertanto que' motivi del pari che quelle virtù ridurre ad unità mercè quel principio di benevolenza universale, non è meraviglia che io ravvisi in quell' azione una beltà che

mi rapisce, e m' inebria di compiacenza e di diletto.

§ X. Avvertimento. Del resto ciò che ho detto di questo esempio vale di qualunque altra azione isolata, che ci appaja bella. Esaminata intrinsecamente si troverà che fuvvi sempre un principio spettante ad alcuno degli Ordini delle azioni religiose, sociali, o individuali che ne forma la caratteristica; e che essa fu associata a tante circostanze di tempo, di luogo, di persone, e simili che l' intelligenza non potè a meno di ravvisarvi la varietà richiesta perchè la potesse scorgere corredata delle qualità del bello.

§ XI. Bello sociale. Avvi per ultimo una *beltà sociale* l' idea della quale non è altrimenti effimera come taluno potrebbe sospettare, ma non meno reale della idea dell' ordine morale. Per convincercene basti l' argomentare come si è fatto per stabilire l' esistenza del bello morale: avvegnachè se avvi un doppio ordine sociale *interno ed esterno* (1), se l' uno e l' altro hanno il loro principio che tutti ne lega e regge gli elementi; tosto che si faccia vedere che questi medesimi elementi contano in loro favore la *varietà*, si avrà ragio-

(1) Cap. III.

ne a concludere che non potranno ambedue quelli ordini presentarsi all' intendimento senza che questo discopra in essi e confessi l' impronta del bello: che la cosa sia così, ecco come si dimostri.

I. Quali sono primieramente gli elementi che costituiscono *l' ordine sociale interno?* Le forze sì fisiche che morali degl' Individui che compongono le umane società, i prodotti di queste forze, le *Leggi* che le dirigono, *il potere Supremo*, ed il *soggetto fisico* o *morale* in cui quello è concentrato, e che rende effettive sì le une che le altre. Ma tutto ciò costituisce, come ciascun vede senza che io mi arresti in vane amplificazioni, un tutto sommamente vario. Non è dunque possibile che una società ci presenti l' ordine sociale quale dovrebb' essere, voglio dire disposto per modo che tutti cotesti elementi collimino al fine suddetto, senza che in esso si ravvisino i caratteri sì esterni che interni, che vedemmo essere inseparabili dall' ordine e dal bello essenziale.

II. Lo stesso dicasi dell' *Ordine sociale esterno*: attesa la varietà che presenta negl' innumerevoli impieghi, gradi, e distinzioni riunisce quanto è necessario perchè possa apparirci corredato delle insegne od impronte del bello; se non che, onde possa

vedersi intieramente sotto un tal punto di vista convien fare più supposizioni, cioè conviene che cotesti gradi, distinzioni, ed impieghi sian dati al vero merito, e siano sostenuti con il decoro e dignità che loro conviene. Quando ciò sia, anzi che offendere ed urtare il nostro amor proprio, troveremo nel loro complesso di che compiacerci e vi ravviseremo un' oggetto il più degno della nostra approvazione.



CAPITOLO VI.

Dell' Onesto del Giusto e del Decente.



§ I. Introduzione.

La necessità di assegnare delle nozioni adeguate dell' onesto del giusto e del decente è stata riconosciuta dai più illustri Giureconsulti ; e Filosofi di ogni età. Molti però di questi nella ricerca del loro vero fondamento, per ciò che trascurarono d' indagarne, per via di analisi, la vera natura, se ne formarono delle idee talvolta erronee, talvolta inesatte od incomplete. Obbes asserì non darsi cosa alcuna di sua natura giusta od ingiusta, turpe od onesta (1). Puffendorf, Seldeno, e Coccejo pretesero di ripetere il giusto e l' onesto dalla sola volontà del Legislatore Supremo (2). Elvezio e Mirabeaud dalle convenzioni celebrate dagli uomini nell' unirsi in società (3); ed altri con-

(1) De Cive cap. 1.

(2) Puff. lib. 1. de J. N. et Gent. cap. 2. §. 4. Selden. de J. N. et Gent. lib. 1. cap. 4. Samuel Coccej. Dissert. Boem. I. cap. 2. sect. III.

(3) Helv. Raison. 3. chap. 4. de l'Esprit. Mirabeaud Syst. soc. ch. 3. pag. 48.

fusero l' onesto coll' utile, ovvero gli assegnarono quest' ultimo per limite, e per misura.

Ho detto che nello stabilire le nozioni del giusto e dell' onesto, non pochi fra i Giureconsulti errarono per non averne indagato l' intima natura. Che sia così apparirà manifesto dall' esame che ne intraprendo.

§ II. Nozioni che si hanno comunemente del Giusto, e del Onesto.

Allorquando taluno nelle operazioni che riguardono i suoi simili si diporta in maniera da non danneggiare alcuno, dicesi *essere giusto*: lo stesso titolo gli competerebbe quando rendesse all' Ente Supremo la subordinazione, ed il culto che gli deve; come pure allorchè si diportasse verso gli Esseri inferiori in maniera da non negare ai medesimi ciò che loro negando offenderebbe la ragione.

Che se egli poi presti ai suoi simili anche que' doveri che chiamansi imperfetti: se tenga le sue facoltà soggette alla ragione, se signoreggi con questa le sue passioni i suoi appetiti le sue tendenze, in questo secondo supposto dicesi essere *onesto*.

Tal' è l' idea che comunemente si porta del giusto, e dell' onesto; ond' è che il primo venne definito per la costante e perfetta volontà di rendere a ciascuno il suo diritto; il secondo per la pratica de' doveri

imperfetti verso i nostri simili, e de' doveri perfetti verso noi medesimi.

Per poco però, che queste nozioni si chiamino ad esame si converrà non essere nè prime, nè abbastanza generali; mentre è chiaro, che non ci danno a comprendere l'intima natura del giusto e dell' onesto che dipendentemente da una, od un altra specie di azioni umane.

Ma vi ha poi egli un giusto, ed un' onesto concepibili indipendentemente dal concetto di queste? E quando si dia, vi ha poi tra i medesimi una intrinseca reale differenza? Tali sono le ricerche, che sebbene metafisiche ed astratte, parmi non doversi trascurare in un Saggio analitico di Giurisprudenza Naturale.

1.° Ammesso ciò che altrove si è dimostrato, voglio dire essere l'idee del giusto, e dell' onesto delle *vere idee composte*, formate dall' intelletto col legare e riunire in gruppo le idee semplici, che possono comunque avervi relazione, affin di rendere quella prima ricerca più agevole, prenderò ad esporre com' è, che l' intelletto medesimo proceda affine di accertarsi *della giustizia* di una particolar massima di Giurisprudenza Naturale, qual' è, per esempio, quella che prescrive *ad ogni Essere ragio-*

nevole di rispettare i diritti di ogni altro Essere ragionevole .

Prende prima di tutto ad esaminare nell' *Ordine Naturale* l' idea egualmente composta di un' Essere dotato di ragione; ed assicuratosi che le idee semplici, dall' aggregato delle quali risulta, sono determinate ed invariabili, passa a confrontare fra di loro due di coteste idee composte, e trova che il confronto gli presenta *un rapporto di eguaglianza o identità*.

Ma un simil rapporto gli offre una *verità nell' ordine morale*, ed è che due Esseri, tra i quali siavi un rapporto di completa eguaglianza *debbon godere della medesima libertà nell' uso e nell' esercizio de' loro diritti primigenii*. La massima di Giurisprudenza, che ordina a ciascun' Essere ragionevole di rispettare i diritti di ogni altro Essere ragionevole, è dunque fondata sopra una verità morale, e per dir meglio *non è essa medesima, che una verità morale*.

E perchè osservando la stessa procedura nell' esame di qualunque altra massima di *Giustizia naturale* si giungerebbe allo stesso risultato, convien concludere *essere il vero la base, e primitiva sorgente del giusto*.

Vediamo se alla medesima conseguenza ci conduca *l' esame di una massima di*

onestà naturale, qual' è, per esempio, quella che ci comanda di *tener soggetti alla ragione i movimenti ciechi e violenti degli appetiti sensitivi*.

Seguendo l' ordine tracciato di sopra è chiaro, che per intrapprendere un tal' esame dee l'intelletto cominciare dal riportare all' *Ordine naturale* le idee composte ch' entrano in cotesta massima, cioè le due idee *Appetiti sensitivi*, e la *Ragione*; ed accertatosi, che le idee semplici ch' entrano a comporle sono fisse, e determinate così e non diversamente, passa a confrontarle, e trova che tra di esse vi ha il *rapporto di prelazione* (1). Ora un simil rapporto gli offre nell' *Ordine morale la verità* che gli prescrive di tener sottomessi alla ragione i movimenti degli appetiti sensitivi.

E perchè una eguale indagine istituita sopra qualunque massima di *onestà naturale* ci presenterebbe egualmente una verità nell' ordine morale, ci è uopo ancor qui concludere, che *l' onesto ha per fondamento, e per prima sorgente il vero*.

2.° Quanto fin quì è stato esposto ci permette di stabilire due principii, che interessano direttamente la Giurisprudenza Na-

(1) Cap. 3.

turale, e sono » Che avvi un giusto ed un' onesto fondati in natura, e propriamente sul vero, e però indipendenti dal concetto delle stesse azioni umane; e che tra l' uno e l' altro non esiste una intrinseca reale differenza, riconoscendo entrambi nel vero la loro base e primitiva sorgente.

Avvertimento. Che poi la stessa procedura si osservi anche allora che si prende ad esaminare *il giusto, e l' onesto nelle azioni umane*, e come questa ci conduca allo stesso risultato, non ci spiaccia di vederlo verificato in un' esempio.

Mi venga proposto di riconoscere, se le azioni di un particolare sieno o no conformi alla *gistizia naturale*. Com' è che procedo in tale disamina?

Osservo s' egli siasi condotto in maniera da non ledere gli altrui diritti, ch' è quanto a dire se siasi guardato dall' offendere chicchesia nelle proprietà, nell' onore, nella persona; se abbia compensato il danno, che per avventura avesse ad altri recato; e supponendo di essermi accertato, che nulla di tutto ciò abbia commesso od omesso, in tal supposto, dacchè queste e simili azioni considerate tanto separatamente, quanto complessivamente, si conformano col principio, che nell' ordine essenziale è loro comune, le giudico *ordinate*, ed in conse-

guenza *giuste* . Ora *l' ordine avendo per base il vero*, ne segue, che anco allora, che prendiamo ad esaminare il giusto nelle azioni umane, siam condotti a fissargli per base, e primitiva sorgente il vero.

Tal' è la nozione primigenia del giusto e dell' onesto, che non isfuggì a parecchi sommi Uomini di ogni età. Quindi Socrate, approvato da Cicerone (1), osservò essere una medesima cosa la verità e la virtù. Platone (2) non esser possibile che il vizio venga in seguito della verità: Bacone (3) che la verità è alle azioni ciò che il sigillo è alla cera su cui s' imprime; e simili nozioni dell' onesto ci hanno trasmesso Grozio nella prefazione al Diritto della Guerra e della Pace (4), Clark nell' opera sulle prove della Religione Naturale (5). Leibnitz nella Teodicea (6), Bayle che affermò esser l' onestà fondata in Natura e indipendente dall' opinione degli uomini (7), e per ultimo il Sig. Rousseau il quale nell' Emilio parlan-

---

(1) De Officiis Lib. 1. cap. 7.
(2) De Rep. lib. 2.
(3) De Organo Scient.
(4) D. J. B. et P. §. 9.
(5) Cap. 3.
(6) §. 252.
(7) Continuazione de' pensieri sul passaggio di una Cometa pag. 64.

do del sistema di coloro che ammettono il bene ed il male arbitrario, si esprime così: » Se mai queste dottrine potessero allignare fra noi, la voce della Natura, unitamente a quella della ragione, reclamerebbero altamente, nè permetterebbero ai loro partigiani di errare di buona fede ».

§ III.

Conseguenza interessante, che discende dalla dottrina esposta.

Che se il vero costituisce il fondamento del giusto e dell' onesto, e però se tra l' uno e l' altro non esiste una intrinseca reale differenza, è naturale l' inferire che la distinzione, che comunemente si ammette tra i medesimi debba riguardarsi come *di pura convenzione:* cioè dalla generalità dei doveri, che obbligano l' uomo verso se medesimo, l' osservanza de' quali comunica alle azioni la forma ed i caratteri dell' onesto, si fece astrazione di quelli, che gl' impongono di rendere a ciascuno ciò che gli è dovuto, ed alla pratica di questi doveri si applicò la nozione del giusto. Tale è il motivo per cui, sebbene i doveri di onestà comprendano quelli di giustizia, pure mal si confonderebbero gli uni con gli altri: così nessuno dirà volere l' onesto e non piuttosto il giusto, che si compensi il danno recato ad alcuno nelle proprietà, e nell' onore: come pure niuno dirà volere il giusto e non piuttosto l' onesto, che coltiviamo le

nostre facoltà, dirigendole al termine cui sono destinate.

§ IV.

Caratteri proprii del giusto, e dell' onesto.

La dottrina esposta non ci permette di dubitare, che i caratteri che si sono assegnati al vero e all' ordine, competano eziandio al giusto e all' onesto, come quelli che richiamano l' uno e l' altro per fondamento: tali sono una realtà intrinseca ed essenziale, e l' invariabilità *se si considerino in loro medesimi*; la proprietà di destare nell' animo de' sentimenti di diletto, di compiacenza, di approvazione *se si considerino in colui che si fa a contemplarli*.

Di ambedue queste specie di caratteri, essendosi ragionato, ove si trattò del vero e dell' ordine, non altro qui ci rimane, che di discendere ad una applicazione alquanto più pratica dei secondi.

E primieramente, che la vista del giusto, e dell' onesto nelle azioni desti nell' animo una certa qual calma, ed interna compiacenza è chiaro (perciò, che altrove ne ho detto) doversi derivare dalla perfetta convenienza delle medesime con la norma, e però col vero e coll' ordine: in realtà non può l' umano intendimento farsi a contemplare nelle sue deliberazioni, ed azioni questo medesimo vero, e questo medesim' ordine, senza compiacersi tanto della quiete che gli proviene dall' aver soddisfatto a

delle tendenze e facoltà naturali, quanto dallo stato di perfezione che ravvisa contemporaneamente nel suo operare.

Gli opposti sentimenti fa d'uopo, che risvegli nell'animo la vista del turpe e dell'ingiusto nelle azioni come quelle, che gli presentano falsità, disordine, imperfezione.

Tal' è pure l'origine dell'*approvazione* che non possiamo negare alle azioni medesime, quando abbiano per base il giusto e l'onesto, e tale è similmente la sorgente della *disapprovazione* che siamo costretti a dar loro, quando abbiano per base il turpe e l'ingiusto. Deriva quella prima qual necessaria conseguenza dallo stato di *verità*, di *ordine*, di *perfezione* che l'animo ravvisa ne' suoi giudizii e nelle sue operazioni: deriva quella seconda dallo stato di *falsità*, di *disordine*, d'*imperfezione*, a cui l'animo si avvede di essere stato condotto dal disonesto operare; e per dir tutto in poche parole, non può la ragione rimirare da vicino l'onesto ed il giusto senza approvarlo » da che avendo per base il vero e l'ordine, pone questo perfezione nelle sue facoltà, e produce il suo bene; non può rimirare da vicino il turpe e l'ingiusto senza dissapprovarlo, da che questo pone imperfezione nelle sue facoltà, e produce il suo male ».

Avvertimento.

E qui convien guardarsi dal confondere, come sembra aver fatto Puffendorf, questi sentimenti con quei *di rossore e di vergogna*, che esperimentiamo allorchè, esaminando le nostre operazioni, troviamo che mancano *della necessaria decenza:* Hanno bensì questi secondi la stessa origine de' primi (essendo non già delle semplici emozioni fisiche, ma delle conseguenze del confronto che facciamo del nostro operare, con i rapporti che vi hanno tra le cose); ma esiste fra gli uni e gli altri questa intrinseca differenza, che laddove i sentimenti che nascono dalla vista dell' onesto nelle azioni, suppongono il confronto di queste con i rapporti immutabili che costituiscono la norma; i sentimenti che produce il nostro operare quando si diparta dal decente, suppongono invece il confronto del medesimo con de' rapporti *puramente estrinseci*, quali sono il carattere naturale dell' uomo, l' impiego che occupa nella società, e simili: per tal motivo i primi (lo che non è de' secondi) posson giungere talvolta, attesa la deformità e turpezza delle azioni, ad eccitare nell' animo un certo quale *orrore* ed *abominio per le medesime*: orrore ed abominio che indarno taluno ha preteso di attribuire all' educazione, essendo proprio di questa di regolare bensì, modificare, e dirigere piut-

tosto verso uno che verso un altro oggetto i sentimenti del nostro animo, non mai di produrne de' nuovi.

Oltre quest' approvazione, quel diletto, quella interna compiacenza han di proprio il giusto e l' onesto di destare nell' animo un certo *qual sentimento di ammirazione*, la cui origine convien ripetere dalla *forma del Bello*, che traggon seco alcune azioni in quanto giuste ed oneste. Perocchè, come ho fatto di sopra osservare, se per una parte non può darsi azione giusta ed onesta che non abbia per base l' ordine; dall' altra moltissime azioni, quantunque isolate, sono accoppiate ad una somma varietà di circostanze, e di motivi attraenti e ritraenti per cui essendo contemporaneamente varie ed ordinate, si presentano a chi le contempla sotto la forma del bello.

È questa la ragione per cui è stato scritto esser propria dell' onesto e del giusto una certa *qual beltà indipendente dall' umano capriccio*; ed è questa medesima cui volle alludere Aristotele allorchè asseriva, che se la virtù si desse a divedere colla sua nativa beltà, non potrebbe a meno di non eccitare nell' animo nostro un' amore irresistibile di se medesima.

§ V.

Esame di alcune delle so-

Che se il giusto e l' onesto sono fondati sugl' immutabili rapporti che vi han

fra le cose; se ambedue hanno per prima base il vero; se tra i medesimi non esiste che una distinzione nominale o convenzionale; se sono fregiati delle medesime caratteristiche delle quali sono fregiati il vero e l' ordine, parmi di avere a buon diritto asserito esser prive di fondamento le opinioni de' sopraccennati Filosofi e Giureconsulti: non ostante però la evidenza di questa illazione, non sarà innopportuno di percorrere rapidamente tra coteste opinioni quelle, che atteso il nome stesso de' loro Autori, sembrano di maggiore imponenza.

pradette Opinioni de' Giureconsulti sul giusto, e sull' onesto.

E primieramente non vi sarà chi voglia porre in dubbio, che non si dia *onestà* che non rechi qualche vantaggio a chi la pratica; e come sotto tale aspetto l' utile possa concepirsi con Cicerone (1) in certo qual modo indistinto dall' onesto. Ma che anche in questo senso l' uno diversifichi intrinsecamente dall' altro, basti per convincersene il riflettere che ogni causa è essenzialmente distinta dall' effetto ch' è in caso di produrre.

Che dirò poi dell' opinione di quegli altri che assegnano l' utile per misura dell'

(1) De Officiis lib. 2. Cap. 3.

onesto? Una Nazione di Barbari, osservava ai suoi tempi lo stesso Cicerone, che giudicasse necessario alla sua conservazione e felicità l'adulterio, il furto, l'assassinio, potrebbe coonestare questi delitti, e giudicarli anzi meritevoli di premio e di lode? Ma su tale argomento dovrò ritornare altra volta.

Se il Giusto, e l'Onesto sieno d'istituzione divina.

Non meno incoerenti si danno a divedere que' Giureconsulti che pretendono essere il giusto e l'onesto d'istituzione divina;

Imperocchè se ciò che riguardiamo come giusto, ed onesto lo è perchè una causa, o potenza qualunque lo determinò, e volle che fosse tale; potrà dunque concepirsi nella più remota serie de' tempi un'istante in cui sia stato lecito di riguardare quasi onesto ciò che è turpe, siccome l'imbrattarsi le mani del sangue dei suoi simili per soddisfare l'impeto di una passione sregolata e violenta, l'insultare al pianto della Vedova e del Pupillo: laddove potrà egualmente concepirsi nel tempo un'istante in cui sia stato lecito di riguardare qual'azione infame il farsi scudo alla virtù insultata ed oppressa, il frenare un'impeto di collera che ci porti a degli eccessi detestabili. Ora, e non freme la ragione al solo supporre la possibilità di questa metamorfosi che la of-

fende e degrada, e che pur nondimeno discende naturalmente da quelle supposizioni?

Sebbene prendiamo ad esaminare più da vicino questa singolare dottrina. Ciò che è giusto ed onesto, osserva Puffendorf, è fuor di dubbio invariabilmente tale, non però quasi *il giusto e l' onesto sieno coetanei alla Divinità*, ma da che non *può non essere tale tutto ciò, cui Dio diè la forma del giusto e dell' onesto*.

Se ciò fosse, chi non vede che, indipendentemente dalla cognizione esplicita della volontà del Supremo Legislatore, non sarebbe dato ad alcuno di procacciarsi l' idea del giusto e dell' onesto? Eppure l' intimo sentimento, la ragione, e la stessa esperienza ci dicono il contrario: avvegnachè ci assicurano concordemente che senza aver bisogno di un' espressa rivelazione della Volontà Superiore, mercè il solo esame de' rapporti che passano tra le cose, distinguiamo, e giudichiamo esattamente dell' giusto e dell' ingiusto, dell' onesto e del turpe; che senza quel soccorso i Filosofi dell' antichità discoprirono e ci tramandarono, non dirò solo delle massime, ma de' trattati eccellentissimi di morale; e che la stessa imputazione delle azioni a demerito sarebbe ingiusta, potendosi addurre in discolpa l' ignoranza del Volere Supremo. È dunque

il giusto e l' ingiusto indipendente da una istituzione divina .

Questa medesima conseguenza è stata dedotta da più altri Giureconsulti da questo semplicissimo dilemma : per qual ragione avrebbe, per esempio , Iddio dichiarata ingiusta l' azione di chi tolga la vita ad un' innocente ? Certamente o perchè così gli piacque , o perchè scorgeva di non poter fare altrimenti .

Se Iddio s' indusse a prescrivere come ingiusta l' uccisione d' un' innocente solo perchè così gli piacque: poteva dunque ordinare il contrario ; cioè poteva dichiararla giusta ed onesta ; di modo che l' uccidere un' innocente sarebbe stata per lui un' azione del pari indifferente di quello sia l' azione di punire un reo : bestemmia infamissima, che purnondimeno non ebbero orrore di proferire Obbes nel suo Cittadino , e nella sua Etica Spinosa .

Se poi Iddio non poteva a meno di non dichiarare ingiusta l' uccisione di un' innocente , non traggon dunque il giusto e l' onesto la loro realtà e determinazione dal volere Supremo; non potendo quegli fare che sia disonesto ciò che è onesto , che sia giusto ciò che è ingiusto ; la qual conseguenza non può recar maraviglia a chi non ignori che Iddio (da che contiene eminentemente nella

sua essenza i rapporti tutti che hannovi tra gli Esseri colle loro perfezioni ed attributi) non può allontanarsi dai medesimi, ossia non può allontanarsi dal Vero, e dall' Ordine dell' infinita sua Sapienza, come farò altrove diffusamente rilevare (1).

§ VI. L'Onesto molto meno trae la sua origine dai Patti, e Convenzioni.

Dimostrato per tal modo che l' onesto non trae la sua origine dalla volontà del Supremo Legislatore, poco ci rimane a dire per ribattere l' opinione di coloro che vorrebbero invece derivarlo dalle convenzioni fatte tra gli uomini, allorchè insieme si collegarono per formare delle società.

Una simile opinione cade evidentemente abbattuta da que' medesimi principii sui quali si è preteso inalzarla. Infatti se ciò che è onesto lo è per avere gli uomini pattuito che venisse riguardato come tale, da qual sorgente poi si vorrà egli derivare l' obbligo che loro incombe di osservare i patti? Non certamente da questi medesimi, avendo essi bisogno di sostegno che li convalidi, e li renda obbligatorii; bensì da una forza loro estrinseca e sussidiaria, qual' è per lo appunto la Legge di Natura, che prescrive a ciascuno l'osservanza de' patti.

(1) Appendice al Cap. XIII.

§ VII.

Diverse specie di Giustizia secondo i Giureconsulti Romani.

Ho fatto di sopra osservare che la definizione della giustizia data dai Giureconsulti Romani non è nè abbastanza generale, nè derivata dalle sue prime sorgenti. Siccome però la giustizia che hanno in vista le Leggi Sociali riguarda la conservazione de' diritti dell' uomo, e siccome è questa che si osserva ed amministra nelle Società Civili; così sotto tale limitazione potrà riguardarsi come esatta.

Quindi è che dovendo io seguirla nelle sue principali diramazioni, prenderò per lo appunto a considerarla come quella che consiste nella *costante volontà di rendere a ciascuno il suo diritto*.

Presa sotto questo aspetto è chiaro che la giustizia suppone nella sua nozione per una parte un *credito*, per l'altra un *debito* che una persona abbia con un' altra. Da qui la prima distinzione della medesima in *universale* e *particolare*.

Perchè o sono gl' Individui della Società che devono alla Società medesima; ed allora, siccome si riportano essi a questa, quasi altrettante parti al loro tutto, così la giustizia è detta *universale*: od è un Individuo che deve ad un' altro individuo, oppure è la Società che deve ad un individuo; ed allora, siccome è la parte che si

riferisce alla parte, od è il tutto che si riferisce egualmente alla parte, così la giustizia è detta *particolare:* l' una e l' altra merita uno sviluppo maggiore.

§ VIII.

Giustizia Universale e sua definizione e perchè dicesi anche giustizia legale.

La *Giustizia Universale* viene riguardata dai Trattatisti di Filosofia morale come quella che è direttrice di tutte le altre virtù; nè a torto certamente: poichè proponendo a queste per iscopo il ben pubblico; e volendo che esso venga anteposto al privato, ordina e dirige queste medesime virtù a detto scopo. Quindi è che può essa definirsi per quella *specie di giustizia per cui l' Uomo* (non perdendo mai di vista il ben pubblico) *si diporta nel suo operare in modo da non offenderlo, anteponendolo, quando siavi collisione, allo stesso suo bene privato:* per tal guisa allorchè il Sovrano nel comporre le sue Leggi ha in vista il bene della intera società, piuttosto che il suo proprio o di qualsivoglia particolare, dicesi che esercita la giustizia universale: siccome la esercita il suddito allorchè osserva esattamente coteste Leggi dirette al ben pubblico. E' questa la ragione per cui alla giustizia universale è stato dato anche il nome di *giustizia Legale*.

§ IX.

In che si distingua dall' equità.

A questo medesimo genere di giustizia, in quanto si propone il bene comune, si riferisce l' *equità od epicheja*. Può que-

sta esattamente definirsi per la facoltà d'*interpretare in alcuni casi particolari la Legge*, ossia di pronunziare se in quel caso particolare *debba prendersi siccome la indicano le parole con le quali viene enunciata*.

Mercè questa facoltà, se si tratti di una *Legge scritta*, potremo in quel caso particolare attendere alla mente ed intenzione della Legge stessa piuttosto che alle sue espressioni: se poi si tratti della Legge Naturale potremo in alcuni casi attendere *alla ragione di giustizia od alla autorità umana piuttosto che alle parole*.

La stessa facoltà interpretativa per ciò che il più delle volte, anzichè accrescere il rigore delle Leggi, lo mitiga e diminuisce, è stata anche definita per *la moderazione della Legge a seconda del prescritto della retta ragione*.

§ X.

Distinzione che avvi tra la facoltà propriamente detta d'interpretare le Leggi, e quella che ci permette l'equità.

Su di che è uopo osservare che il diritto d'interpretazione che ci accorda l'equità è totalmente diverso da quello che suppone nelle Leggi *dubbiezza od equivocità*. Perocchè derivando questo secondo dal non essere la mente del Legislatore abbastanza chiara, è totalmente devoluto, come dimostreremo nel Diritto Sociale, al potere Legislativo: laddove il diritto d'interpretazione che ci permette l'equità consiste unicamente nella facoltà di confrontare le Leggi

con i casi particolari affin di esaminare e conoscere se ci sia lecito di sospenderne l' esecuzione: tale sarebbe il caso di un Depositario di un'arma che gli venisse richiesta dal Deponente nell' atto di una passione violenta che lo porti a commettere un delitto: permetterebbe l' equità a quel primo di non curare in tal circostanza la legge che gli comanda di restituire religiosamente ciò che venne presso di lui depositato.

§ XI

Giustizia particolare e sua distinzione in giustizia commutativa e distributiva.

Allorchè la giustizia si propone di dare ad un privato ciò che gli è dovuto per parte di un altro privato, o per parte della intera società abbiam veduto doversi chiamare *giustizia particolare*. Ora lo scopo di questa specie di giustizia od è di distribuire una qualche *cosa comune* quale sarebbe una dignità, un' impiego ec., od è di ordinare le azioni de' Cittadini per modo che il debito dell' uno si trovi ad equazione col diritto o credito dell' altro. Nel primo supposto la giustizia, *è detta distributiva*, nel secondo *commutativa*.

§. XII.

Caratteri che distinguono queste due specie di Giustizia.

Ambedue queste specie di giustizia hanno de' *caratteri comuni*, e de' *caratteri distintivi*: avvegnachè suppongono egualmente che siavi un diritto da una parte ed il debito corrispondente dall' altra; come pure

suppongono ambedue, che venga dato a ciascuno tanto quanto basti per coprire il suo diritto; o che vale lo stesso, che siavi da entrambe le parti *l'eguaglianza*.

Questa eguaglianza però non è della medesima natura per l'una e per l'altra specie di giustizia: poichè la giustizia commutativa richiede l'eguaglianza della cosa stessa, che è quanto a dire *l'eguaglianza aritmetica*; laddove la giustizia distributiva (che consiste nel distribuire come si è detto a più persone delle cose comuni, siccome delle dignità delle ricompense ec. secondo il loro merito) richiede *l'eguaglianza di proporzione geometrica* come farò altrove più direttamente osservare.

Una simil differenza è quella che costituisce il principale carattere per cui l'una specie di giustizia diversifica dall'altra. Avvene però un'altro non meno interessante, ed è che se la giustizia distribuente dirige nelle società la distribuzione de' beni comuni; la permutante dirige le permute, e però le vendite, le compre, e simili.

§ XIII.

Giustizia antecedente e conseguente.

Più altre distinzioni della giustizia presa universalmente sogliono assegnare i Giureconsulti: l'unica che meriti di essere ricordata è quella di giustizia *antecedente*, e *conseguente*.

È dessa *antecedente* allorchè l' uomo, prima di operare, non manca di usare le necessarie indagini affine di dare a ciascuno ciò che gli è dovuto. È *conseguente* allorchè dopo avere operato, conoscendo di non aver dato a ciascuno ciò che gli è dovuto, studiasi di supplire alla mancanza, e compensa il danno che per avventura avesse ad altri recato.

§ XIV. Della decenza o del decente.

Fin qui del giusto e dell' onesto. Mi rimane ora a indagare l' indole e natura di ciò che dicesi *decente*, e in altri termini *decenza*. Una simile indagine mi obbligherà ad allontanarmi per poco dall' ordine che mi sono prefisso, non potendo a meno di non considerare l' uomo ne' suoi rapporti sociali, e quasi viva in società civile.

E prima di tutto non sarà inopportuno di osservare, non essere le sole azioni umane ma le stesse leggi, come hanno assai bene rilevato dopo Platone ed Aristotile, Mably e Montesquieu, che debbono osservare le regole della decenza: che però il conoscere in che dessa consista, in che distinguasi dall' onesto, e quali ne siano le caratteristiche non può non interessare colui che brami di bene apprendere la nostra Scienza. Tal' è il motivo per cui ho giudicato di non dover trascurare una simile indagine: al qual fine, ad imitazione di al-

tri Scrittori (1) seguirò le traccie segnate da Cicerone, che per il primo stabilì le vere caratteristiche che distinguono il decente dall' onesto.

§ XV.

Differenza intrinseca, ed essenziale tra l' onesto e il decente.

Diremo pertanto, secondo i principii di questo grand' uomo, essere *onesta* un' azione quando sia conforme alla retta ragione, che è quanto a dire agl' intrinseci ed immutabili rapporti che costituiscono l' ordine essenziale, la diremo *decente* quando sia di più conforme ai *rapporti esteriori che dee avere coll' Agente in qualunque stato ei si trovi*. Di qui è che un' azione potrà essere indecente senza mancare di essere intrinsecamente *onesta*; ciò che sembra aver voluto asserire i Giureconsulti Romani allorchè volendo indicare un' obbligazione, che avesse in vista il giusto e l' onesto nelle azioni, la espressero con quelle parole *quod oportet*; laddove volendo indicare una obbligazione che avesse in vista nelle azioni medesime la decenza la espressero con quelle altre parole *quod decet*.

Di siffatti rapporti puramente esteriori, ciascun vede potersene assegnare moltissimi secondo che l' uomo prendesi a considerare in una, od in un' altra situazione: pur

(1) Andrè Essai sur le Beau: pag. 237.

nondimeno i principali possono esattamente ridursi collo stesso Oratore ai seguenti; 1.° alla dignità della natura umana; 2.° al carattere naturale dell' uomo; 3.° alla condizione della nascita di ciascuno; 4.° all' impiego che occupa nelle Società.

§ XVI.

Un' Azione perchè sia decente debb' essere conforme alla dignità dell' Uomo.

Un' azione si giudicherà in primo luogo decente quando corrisponda, e si conformi alla dignità della natura umana.

Che l' uomo sia il Sovrano degli esseri creati; che tutti sien fatti per lui; ch' egli sia il centro di quanto esiste, sono assertive che non è del nostro scopo di verificare: ciò che nelle medesime vi ha di certo (e che riguarda la materia che prendiamo a trattare) è ch' egli, considerato individualmente, può benissimo riguardarsi qual' altro Sovrano. Ha in fatti una proprietà ch' è tutta sua, e quindi un dominio e de' diritti assoluti e indipendenti da qualunque volere esterno: le sue facoltà organico-sensitive, le spirituali, le sue tendenze, i suoi appetiti, e le stesse sue passioni costituiscono altrettanti oggetti di questa sua proprietà, della quale egli è libero di usare e disporre coerentemente al fine che corrisponda alla dignità della sua condizione: ecco che voglia intendersi allorchè si dice che le *azioni, perchè sieno decenti è uopo che corrispondano alla dignità della natu-*

ra umana : debbono esse andar fregiate di tai caratteri per cui si ravvisi che il loro Autore è signore delle sue passioni, che regna sopra i snoi appetiti; che domina sulle sue tendenze; in una parola che esercita il più completo dominio sopra se medesimo. Mancando loro tale impronta, quantunque per se medesime oneste, mancheranno del primo carattere della decenza; tale sarebbe un' atto di beneficenza praticato in modo da umiliare colui cui si comparte: tale un' atto di *moderazione* che supponga in chi lo esercira una certa qual violenza o simulazione anzi che superiorità di animo: tale un' atto di *condiscendenza* che sia accompagnato da viltà e da bassezza; e tale in fine un' atto di *giusto risentimento* esternato con eccessiva effervescenza.

§ XVII

Le azioni debbono corrispondere al carattere naturale dell' Uomo.

La seconda condizione della *decenza richiede che le azioni corrispondano al carattere che ci è naturale*. Con tale espressione che debba intendersi non mi sarebbe possibile di porre in chiaro se non mi permettessi una digressione diretta a far conoscere cosa sia nell' uomo il *temperamento*, quali le cause che ne producono la varietà, e in qual senso si dica che dà origine al suo carattere naturale: siffatte ricerche ci gioveranno altresì allorchè si prenderà ad esa-

minare l' attuale imputazione della Legge di natura alle azioni umane (1).

Il corpo umano, quantunque sia una macchina identica in tutti riguardo alle parti che la compongono; pure, attesa la varia tessitura e densità di queste medesime parti, attesa la differente loro tensione, e atteso uno od un' altro principio che predomina in alcuno de' così detti sistemi organici conviene che abbia nei particolari individui un' attitudine differentissima alla *sensibilità*, alla *irritabilità*, alla *mobilità*, e *ad uno stato di vigore più o meno grande*. Diffatti la maggiore o minor densità e delicatezza nel tessuto de' filamenti nervosi, e il trovarsi questi più o meno inviluppati dagli strati del tessuto cellulare condensato, dee rendere la nostra macchina più o meno sensibile ed irritabile: la varia tensione di questi organi, e quindi la capacità di vibrare con maggiore o minore rapidità dee renderla più o meno agile e pronta a propagare o riprodurre i movimenti che le vengono comunicati: per ultimo la forza maggiore o minore de' muscoli, e principalmente de' polmoni e del cuore, promuovendo più o meno il movimento del sangue e de-

(1) Lib. II. Cap.

gli umori dee in generale o facilitare o rendere più lente le funzioni che ne dipendono, comunicando ai sistemi, sopratutto nervoso e vascolare, più o meno solidità ed energia.

Questa attitudine diversa nel fisico dell' uomo alla sensibilità, all' eccitabilità, alla mobilità, e però ad uno stato di vigore più o meno intenso e permanente, è ciò che ne costituisce *il temperamento*.

Divisione de' Temperamenti.

I Fisiologi più recenti, partendo sopra tutto dall' *attività maggiore che risiede in uno od in un' altro sistema organico*, prodotto dalle accennate cagioni, ne distinguono più specie secondo le diverse maniere di desumerne le caratteristiche, o dall' attività predominante di uno o di un' altro sistema, o dal volume ed attività di qualche organo superiore, o dai diversi gradi di energia di tutti gli organi del sistema vascolare. Noi aderendo alla divisione che ci è sembrata di ogni altra più chiara, ammettiamo cinque specie generali di temperamenti derivati dal *predominio di attività* de' diversi sistemi, e sono; 1.° *il nervoso* che suppone un' attività predominante nel sistema nervoso; 2.° *il sanguigno* che è prodotto da una simile attività nel sistema vascolare; 3.° *il linfatico* originato da una esuberanza e predominio di umore sopra il sistema de' soli-

di ; 4.° *il bilioso* cagionato da una attività predominante nel sistema bilioso ; 5.° *l' atrabiliare* che suppone similmente un predominio bilioso ; e che nasce dalla degenerazione del precedente per effetto di ostruzione di qualche viscere del basso ventre, o per un disordine nelle funzioni del sistema nervoso .

Caratteri naturali dell'Uomo

Da questi hanno origine nell' Uomo i cinque *caratteri naturali* distinti da una caratteristica esternata e marcatissima : come ciò accada, e quali sieno gli effetti che tai caratteri , abbandonati a loro stessi , sarebber capaci di produrre , è uopo spiegare , partendo da principii sicuri e non puramente ideali o fantastici .

È noto che l' Essere che anima la nostra macchina , quantunque per natura e per dignità infinitamente a lei superiore , pure le va soggetto nell' esercizio delle sue funzioni , dipendendo in realtà , non dirò solo nelle sensazioni che si procaccia , ma nelle stesse sue volizioni dallo stato de' suoi organi esterni ed interni (1) . *La diversa attività pertanto che predomina , per le accennate cagioni , nell' uno o nell' altro de' suoi sistemi organici* (ch' è la causa princi-

(1) Cap. II.

pale de varii temperamenti) convien che influisca inegualmente sullo sviluppo ed esercizio delle sue funzioni, e conviene in conseguenza che comunichi a ciascun'individuo della specie umana una *impronta diversa*, modellandolo nelle sue maniere, costumi, e talvolta perfino nelle abitudini che contrae coerentemente agli effetti che cotesta predominante attività esercita sul suo fisico. Questa impronta è quella che costituisce nell' Uomo i suddetti cinque caratteri naturali de' quali prendiamo a dare un rapido cenno.

I.

Caratteristiche che ci permettono di distinguere i diversi caratteri naturali nell' Uomo.

Tra questi il primo per essere basato sul temperamento nervoso fu detto *sensibile* o *sensitivo*, e ci si dà a conoscere col presentarci per caratteristica naturale la sensibilità. Esso si esterna in chi lo sortì dalla natura per mezzo di una particolare *tendenza a tutto ciò che sia atto a dare alimento a siffatta sensibilità*.

Di qui la inclinazione, e dirò anzi la passione decisa per le arti belle: di qui il suo genio per ogni genere di applicazioni che tenga in lui in azione gli organi senzienti: di qui lo sviluppo facile e pronto delle sue facoltà intellettuali; e di qui le stesse debolezze nelle sue maniere tratto e costumi, che traggono seco costan-

temente l' impronta di una sensibilità eccedente .

II. Il secondo carattere naturale che ha per fondamento il temperamento sanguigno è detto *vivace* per ciò che ci presenta per caratteristica una certa vivacità unita a leggerezza ed incostanza .

Quindi è che in colui che lo ebbe dalla natura in retaggio si ravvisa una impetuosa tendenza alle passioni delicate , ma senza che diasi cura di coltivarle con perseveranza , giacchè egli passa da una ad un' altra fugacemente. Attesa l' agilità e *pieghevolezza* de' suoi organi corporei, non essendo atto alle grandi fatiche , si applica più volentieri di tuttociò che non richieda contenzione di spirito e lungo travaglio di corpo : le sue facoltà intellettuali , e in particolare l' immaginazione attiva subiscono uno sviluppo rapido e pronto , senza però che sieno suscettibili di un grado d' intensità molto grande. Perlocchè dà egli a divedere maggior dose di spirito che di ragione , più sentimento che riflessione. Un' egual leggerezza si rende visibile nel suo tratto, associato costantemente a giovialità ed allegria, nelle sue maniere facili , ed ingenue, e nella stessa sua persona in cui si ravvisa una continua rapidità di movimenti, ed una

decisa intolleranza di tutto ciò che non corrisponda alla vivacità del suo sentimento.

III. Il terzo carattere naturale, che ha per base il temperamento linfatico, è denominato *lento* offrendoci per caratteristica decisa e marcata una tal quale lentezza, congiunta ad inerzia e pigrizia.

Attesa tale caratteristica si osserva in coloro che lo trassero seco nascendo, che le passioni e tendenze in essi predominanti, sono le tranquille, siccome il sonno, il giuoco, il buon vitto ec.; e che le occupazioni che loro vanno più a genio sono quelle che richiedono poco travaglio, e permettono lungo riposo.

Le facoltà poi intellettuali quantunque abbiano ne' medesimi un lento sviluppo, pure sono suscettibili di una certa intensità ed estensione; e i loro *costumi, tratto, e maniere*, partecipano ancor esse della stessa lentezza, inerzia, e pigrizia.

IV. Il quarto carattere naturale che ha per fondamento il temperamento biliare è detto *collerico* portando seco per caratteristica l'iracondia, unita a un certo qual caustico e mordace.

Siffatta caratteristica si rende in particolar modo visibile in chi la possiede in ogni incontro in cui si trovi contrariato nelle sue inclinazioni, e passioni. Le occupa-

zioni, ch' egli ama più ardentemente sono quelle che richiedono riflessione, studio e raccoglimento, ond' è che trovasi più adatto per le scienze, che per le lettere e per le arti belle; e se manca del genio, dello spirito, e della prontezza di criterio che si ravvisa in colui che trasse dalla Natura un temperamento sanguigno, ha però maggiore solidità, freddezza, e riflessione. La medesima caratteristica si dà a divedere nel suo tratto ch'è sostenuto, nelle sue maniere che hanno una certa apparenza di disprezzo, e ne' suoi costumi ne' quali non è raro di trovare della moderazione e della sobrietà.

V. Finalmente il carattere che ha per base il temperamento atrabiliare (che ho detto provenire da una degenerazione del precedente) è denominato *melanconico*, ed ha per caratteristica una certa gravità e serietà, che si manifesta in tutti gli atti interni, ed esterni di chi lo possiede.

Questo carattere, quantunque apparentemente placido e tranquillo, è nulladimeno negli urti il più pericoloso, potendo divenire impetuosamente e brutalmente collerico. La passione che in lui predomina è comunemente l' ambizione; e questa spesso in un grado eccessivo: le applicazioni che

gli vanno più a grado sono quelle che richiedono contenzione di spirito e riflessione: e se le sue facoltà intellettuali non hanno uno sviluppo molto celere, sono per altro suscettibili di giungere ad un grado trascendente. Del resto il tratto, i costumi, le maniere dell' atrabiliare risentonsi tutte di durezza, di ostinazione, e spesso d' indomabilità.

Tali sono i caratteri naturali dell' uomo considerati nella loro generalità; giacchè è chiaro dover' essere suscettibili d' innumerevoli modificazioni. In questi, sebbene vi sieno più cose che ci è uopo rettificare, ordinare, e frenare (ciò che si ottiene, come si vedrà a suo tempo, mercè l' educazione, l' istruzione, e sopratutto la religione) pure ve n' ha più altre alle quali convien lasciare libero il corso, perchè le azioni traggan seco il carattere della decenza. Siffatte cose sono tutte quelle, dalle quali *allontanandosi l' Agente, comparirebbe non semplice e naturale, ma forzato ed artefatto*. Poichè cosa è mai, osserva Andrés, che ha diritto di ripetere il nostro assenso e la nostra approvazione? Certamente *il vero*. Ma *il carattere dell' uomo allora è vero che non si diparte dal naturale*, meno ciò che fa d' uopo detrarne onde non

pecchi per eccesso e divenga immorale. Non è dunque maraviglia che le azioni che sono in opposizione col carattere naturale, manchino di una delle condizioni del decente. Di qui accade che chiunque cerca di trasformare se stesso, vestendo un carattere di falsità, studiandosi per esempio di comparire nel suo conversare, ne' suoi tratti, nel suo discorso vivace faceto e leggero, laddove sortì dalla natura un carattere grave, fermo e serioso; chiunque, dico, cerca per tal modo di trasformare se stesso, offende coloro con i quali convive, e le sue operazioni (sebbene altronde oneste), da che mancano di uno de' caratteri della decenza, eccitano *il più delle volte al riso e al disprezzo*. Laonde è con ragione commendata quella bella massima di Orazio » *Tu nihil invita dices faciesque Minerva*.

§ XVIII.

Le azioni debbono corrispondere all' Ordine che nelle Civili Società toccò a ciascuno nascendo.

Un' azione quantunque onesta, potrà inoltre comparire indecente *quando non tragga seco il carattere, che imprime a ciascuno l' ordine della sua nascita*. In fatti se l' Ordine Sociale richiede che siavi tra i Cittadini (quantunque eguali per natura, e dinnanzi la Legge) una gradazione di condizioni diverse; lo stess' Ordine Sociale richiede che si osservi dai medesimi l' apparato di *tratto, di maniere, di costumanze ec.* che corrisponda alla sfera della condi-

zione di ciascuno. Quindi è che colui che trascura siffatto apparato, sebbene non offenda il giusto e l'onesto, si oppone al migliore andamento dell'Ordine Sociale, ed incontra il disprezzo di coloro con i quali convive; per tal guisa, osservava ai suoi tempi Cicerone, se il figlio del Liberto volesse prendere il tuono del figlio del Console, imitarne le maniere, il vestire, il tratto, i costumi, verrebbe ad offendere la decenza.

Perchè poi ciascuno nella esecuzione di questo dovere non venga ad urtare coloro verso i quali lo esercita, vi han *de' limiti fissi* che non è lecito alla decenza di oltrepassare. Sono essi determinati dal doppio rapporto di *eguaglianza di natura* da un canto, di *dissuguaglianza di condizione* dall'altro. Non dimenticando coloro che trovansi collocati per nascita in un Ordine superiore di avere in comune col Plebeo la stessa natura, la stessa destinazione, gli stessi mezzi di perfezione e di felicità, osserveranno bensì un contegno dignitoso qual si conviene all'Ordine suddetto, ma senza fasto, senza ostentazione, senza orgoglio. Reciprocamente non dimenticando il Plebeo gli officii e i riguardi che gli vengon prescritti dall'Ordine Sociale verso i primi, troverà nell'eguaglianza di natura di mezzi e

di destinazione un compenso all' amor proprio, ed un riparo dinnanzi la Legge contro l' oppressione e la tirannia.

§ XIX.

Le azioni perchè sian decenti debbon marcare una proporzione tra l' indole dell'impiego che l' agente si elesse entrando in Società, e le sue forze.

Finalmente perchè le azioni abbiano l' impronta della decenza dovranno esser tali, sicchè *confrontate coll' impiego che taluno si elesse entrando in Società si ravvisi un rapporto di proporzione* tra la *qualità ed elevazione del medesimo* e le *forze dell' Agente*. Poichè sebbene sia permesso a chiunque l' ottare ai primi gradi, ed alle più dignitose magistrature; non ne siegue da tal permissione essere in nostra libertà di aspirare ad un grado di qualsivoglia elevatezza. Avvi, nè poteva non esservi, un *limite*, e dirò meglio una regola a cui la decenza prescrive di conformarci; ed una tal regola è quella che ci ordina di calcolare le nostre forze, affin di non scegliere un impiego, i pesi e le obbligazioni del quale non ci sia possibile di sostenere; e però verrebbe a ledere la decenza colui che privo del necessario corredo di talenti e di lumi, aspirasse alle più difficili Magistrature; siccome l' offenderebbe quell' altro che nutrito, dai primi anni, in mezzo allo strepito delle armi, pretendesse di sedere nei scanni dell' Areopago in giudice ed arbitro della vita e delle sostanze de' suoi Concittadini.

Scelto che siasi un' impiego proporzionato alle proprie forze, ci prescrive di più la decenza di sostenerne le obbligazioni con quella dignità e contegno, che corrisponda per una parte alla elevatezza del medesimo, e non offenda dall' altra, come poc' anzi si è avvertito, l' eguaglianza di natura.

§ XX.

Ordine di decenza nelle azioni.

L' esposte considerazioni ci permettono di stabilire con certezza esistere *un Ordine di decenza nelle azioni* non meno reale dell' Ordine morale che si dimostrò esistere fra le medesime. Può esso concepirsi in due differenti maniere: *parzialmente* siccome allorquando riportiamo le azioni ad uno o ad un' altro degli enunciati rapporti; e *complessivamente* siccome allorquando le riportiamo in cumulo al principio o regola generale della decenza che richiede che tutte corrispondano esattamente a que' generali rapporti.



CAPITOLO VII.

Continuazione del Capitolo precedente .

Esame dell' Opinione di alcuni Filosofi , e Giurèconsulti che vorrebbero ammettere nell' Uomo un certo qual senso di moralità distinto dalla ragione .

§ I. Introduzione .

Il vedere che in ogni età tutti i Popoli si formarono del giusto e dell' onesto la medesima idea : il riflettere che la vista dell' onesto e del giusto , non meno che dell' inonesto e dell' ingiusto produsse costantemente nell' Uomo di qualunque clima i medesimi effetti, eccitando nel suo animo nel primo caso diletto , compiacenza , approvazione , maraviglia , destando nel secondo rammarico dispiacere, disapprovazione, ed orrore : l' osservare che da tutti, senza fatica, e sotto la stessa immagine vengon riconosciute e contestate le verità generali dell' onesto e del giusto ; questi ed altri consimili riflessi condussero alcuni Filosofi e Giureconsulti a delle conseguenze ben diverse

da quelle che fin quì ne ho dedotte; mentre vi furono che ne inferirono essere in noi la cognizione del giusto e dell' onesto opera di un certo qual senso od istinto, in virtù del quale giudichiamo delle azioni, e quindi le approviamo o le disapproviamo; e vi fu chi pretese essere questi giudizii l' effetto di un vero senso organico e materiale: cioè di un senso analogo ad alcuno de' cinque sensi de' quali ci troviamo forniti.

Ambedue queste sentenze essendo in aperta opposizione colle idee fin quì stabilite; e vedendosi in oggi riprodotte e divulgate da più di uno Scrittore, stimo conveniente di chiamarle ad esame mostrando la inesattezza e falsità dell' una, la inesattezza e pravità dell' altra.

§ II.

Nell' Uomo convien riconoscere un criterio naturale per cui distingue il giusto dall' ingiusto, l' onesto dal turpe.

È a dir vero che l' Uomo sia fornito del *criterio* del giusto e dell' ingiusto, dell' onesto e del turpe non potrà negarsi che da colui che ricusi di ammettere nel medesimo la facoltà naturale di conoscere il vero, e con esso l' ordine che lo richiama. Poichè

1. Potendo egli conoscere il vero e l' ordine può procacciarsi come abbiamo veduto la cognizione del giusto e dell' onesto, e però ancor quella de' suoi diritti e doveri.

2. Essendo poi i rapporti sui quali sono fondati il vero e l' ordine indipendenti

dall' arbitrio dell' uomo (come che determinati dalle idee, e meglio ancora dagli oggetti rappresentati da queste idee), ed essendo alla portata di tutti, è chiaro che anche il giusto e l' onesto, e per conseguenza le Leggi regolatrici i nostri *diritti e doveri* debbono essere state sempre le medesime, e concordemente riconosciute: ond' è che non potrebbe una Nazione averne delle idee diverse da quelle di un' altra,

3. Finalmente che la vista del giusto e dell' ingiusto, dell' onesto e del turpe abbia avuto sempre questo di proprio di risvegliare negli animi de' sentimenti di diletto e di compiacenza, di approvazione e di maraviglia, ovvero de' sentimenti di rammarico e di dispiacere, di disapprovazione e di orrore, tuttociò è una necessaria conseguenza dell' esposta teoria. Perocchè ci dice questa che que' primi derivano dalla quiete che prova l' animo nel soddisfacimento di una facoltà naturale qual' è quella di conoscere il vero e l' ordine, dallo stato di perfezione che vede di essersi procacciato mercè questa medesima cognizione, e dal carattere od impronta del bello ch' è inseparabile da ogni azione che sia giusta ed onesta: come pure ci dice che que' secondi sentimenti sono originati dall' inquietezza che per l' opposto produce nell' animo l' allon-

tanamento dell' oggetto che potea in lui soddisfare quella facoltà naturale, dallo stato d' imperfezione e di degradamento in cui si trova, e dalla impronta di deformità che accompagna inseparabilmente il turpe e l' ingiusto.

Tuttociò comparirà anche più evidente dall' esame degli argomenti sui quali i sopracitati autori han preteso di appoggiare la loro opinione.

§ III.

Esame dell' opinione di Hucton » I sentimenti di compassione, di disapprovazione e simili, che si destano in noi in alcune circostanze non sempre sono morali ».

Nel vedere, o nell' udire il racconto della morte violenta data ad una persona di cui si fosse nudrita stima e rispetto, non vi è chi non provi de' sentimenti di compassione verso l' ucciso, di orrore verso l' uccisore.

È verissimo; ma è altresì vero che questi sentimenti hanno origine, come altrove più opportunamente farò vedere, da tutt' altra causa che da quella da cui hanno origine que' sentimenti di moralità: che anzi potrebbero anche essere illegittimi, siccome se quella morte fosse stata ordinata in pena di un Parricidio, o di un tradimento contro la Patria, o il Sovrano. I primi sentimenti pertanto che si eccitano nell' animo alla vista od al racconto di un' azione, che presa isolatamente ci appaja disumana, non sono de' sentimenti di moralità, mercè

i quali ci troviamo in caso di distinguere l'ingiustizia o la giustizia della medesima: perchè sian tali si richiede l'esame de' motivi che l'hanno prodotta; e sopratutto *il confronto colla regola immutabile del giusto e dell' onesto*, senza di che il giudizio, che ne porteremmo, potrebbe anch' essere immorale ed illegittimo.

§ IV.

Che debba dirsi della celerità con la quale talvolta giudichiamo della moralità delle azioni?

Egli è ben vero (e su ciò è uopo che ciascuno ne convenga) che si danno più circostanze nelle quali e sanamente, e in una maniera si rapida giudichiamo della moralità delle azioni, che sembra non vi abbia avuto parte la riflessione; ma ciò non prova l'esistenza di codesto sesto senso, bensì la realtà di queste due cose: 1.°, che la ragione *è una facoltà in noi naturalmente retta*; cosicchè lasciata a se stessa, e sgombra dalla soma de' pregiudizii e delle passioni, che per lo più la tengono avvilita e degradata, giudica a prima vista e con rettitudine della moralità delle azioni, riportandole al vero e all' ordine che costituiscono il primo fonte del giusto, e dell' onesto: 2.°, che l'*esercizio di riflettere sulle azioni e di confrontarle, affin di giudicare della loro conformità o disconformità con la Legge, diviene in noi sì abituale, e succede con tanta rapidità che difficilmente ci*

accorgiamo di aver confrontato giudicato e ragionato (1).

La qual cosa non recherà maraviglia a chi sappia che ci accade lo stesso riguardo ai giudizii che portiamo sulle cose sensibili e materiali: così un eccellente Maestro di Musica senza aver bisogno di accoppiare separatamente i diversi tuoni e motivi, giudica dell' armonia e dell' aggiustatezza di un Concerto: così un valente Architetto giudica a prima vista de' difetti di un edificio, senza aver bisogno di paragonare separatamente le parti fra di loro per conoscere la proporzione che hanno col tutto.

§ V.

Si esamina l' argomento dedotto dall' osservarsi che i fanciulli sembrano giudicare della moralità delle azioni per un semplice istinto

Dopo tutto ciò indarno a comprovare l' esistenza in noi di questo particolar senso di moralità si ha ricorso ad alcuni esempii, e in particolare de' Bambini, ne' quali sembra ch' esso si sviluppi prima che abbiano acquistato l' uso libero e riflesso della ragione: mentre noi li vediamo, dic' egli, al presentarsi loro un Povero in un aspetto compassionevole, piangere e correre frettolosi al seno della madre, quasi in atto d' impetrargli soccorco; e talvolta anche togliersi di bocca il biscottino, ch' essa aveva loro donato, per porgerlo ad un famelico.

(1) Cap. II. §. 8. 9.

Tutti questi e simili esempii non valgono certamente a distruggere la verità che ho stabilito, voglio dire che ogni giudizio portato sulla moralità delle azioni, supponendo l' uso deliberato delle facoltà di riflettere e di confrontare, non dee confondersi con i semplici movimenti di timore, di compassione, e simili, che con somma facilità e prontezza si eccitano nell' età ancor tenera ed inesperta. Di fatto che a tal classe debba annoverarsi il sentimento, che si desta in un bambino (che abiti un povero e solitario tugurio) alla vista di un mendico si prova dall' osservare, ch' egli piangerà egualmente e andrà a ricovrarsi presso la madre anco alla vista di un personaggio che gli si presenti riccamente vestito: lo che prova che siffatto sentimento non è che l' effetto della sorpresa in lui prodotta dall' impressione di un oggetto che sotto questo aspetto gli riesce nuovo, e forse anche spaventevole.

Che poi un' altro si privi di ciò che ha di più caro per porgerlo ad un mendico, si spiega egualmente se si rifletta che ciò può essere un puro effetto di *educazione*: mentre noi vediamo che le Nutrici per accostumare di buon' ora i fanciulli alla commiserazione e all' obbedienza, ve li addestrano fino dai primi giorni col porger loro

quando uno, quando un' altro giocolino, e coll' obbligarli poco dopo a restituirlo spontaneamente: oltre di che avendo l' imitazione una indicibile forza sui Bambini, perchè non si dirà ch' essi donano al mendico ciò che hanno tra le mani, per avere per lo appunto veduto altre volte la madre praticare lo stesso?

Del resto questo medesimo che si avanza quasi comune ai Bambini, scorgesi anzi in loro assai di rado, essendo essi per lo più caparbii e restii, e volgendo con cattivo garbo le spalle a chi con faccia anche ridente li richieda di alcuna cosa, di cui si trovino al possesso. Concludiamo pertanto che niun sentimento avvi nell' Uomo, che opera non sia della ragione; mentre quella facilità e prontezza inesplicabile con cui talvolta giudichiamo della moralità delle azioni, e che ha dato luogo ad ammettere cotesto sentimento di moralità, è un puro effetto dell' abito che ci siam formati di giudicare. Il modo poi con cui l' Uomo si forma tali abiti non è maraviglia che ci riesca difficile a spiegare, non essendoci men difficile a spiegare la formazione degli abiti puramente organici o corporei.

§ VI.

Il parere di quegli altri che

Che se l' esistenza di un sentimento morale, sebbene proprio dell' animo e spirituale non regge ogni qualvolta si sottopon-

ga ad una critica severa, che dirò poi dell' opinione di coloro che lo ammettono puramente *fisico* ed *organico*? Dirò esser questa distruggitrice della scienza del giusto e dell' onesto. Poichè dalla medesima discenderebbe, dover noi percepire la bontà e la turpezza delle azioni in quella guisa medesima onde col gusto distinguiamo il » dolce dall' amaro, col tatto il molle dal » duro, con la vista il bianco dal nero, » coll' udito l' armonia dalla dissonanza del» le voci, coll' odorato l' odor grato dall' » ingrato, come appunto si spiega Robinet » *nel Libro della natura*. Ora se ciò fosse, il volere ascrivere all' Uomo a merito o a demerito le sue azioni morali sarebbe lo stesso che volergli ascrivere a merito o a demerito il giudizio inesatto ch' egli porti sul dolce o sull' amaro, sull' odor grato o sull' ingrato, in una parola sulle sue sensazioni corporee, nelle quali, come ognun sa, uopo è che dipenda dalla disposizione de' suoi organi che sono i ministri dei sensi: ed ecco tolta l' imputabilità delle azioni, che è noto essere il più sicuro appoggio che abbia la pratica di ogni Legge, e senza di cui non vi avrebbe più distinzione fra l' Uomo e gli altri Esseri privi dell' uso riflesso della ragione.

pretendono invece doversi quel senso di moralità annoverare agli altri sensi fisico-organici si dimostra esser distruttore della Scienza del giusto e dell' onesto.

§. VII.

Esame in dettaglio dell' opinione di Robimet.

Ma ascoltiamo dall' Autore medesimo come debba concepirsi questo senso morale: » Esso non è realmente nè quello *della* » *vista* nè quello *dell' udito*, ma sembra » 1.° che nella struttura organica esistano del- » le filamenta o fibre sottilissime le quali alla » presenza degli oggetti morali provino una » commozione per avvertirne l'anima; 2.° che » queste filamenta abbiano una corrispondenza » decisa coi nervi ottici ed acustici; 3.° che » coteste fibrille siano scosse e vibrate ogni » volta che gli oggetti, producendo le *impressioni sulla vista e sull' udito recan seco alcun carattere di moralità* ».

Per giudicare del debole di questo sistema comincerò dal far osservare quel che ci accade allorchè giudichiamo della moralità delle azioni, e allorchè distinguiamo una sensazione da un' altra.

Allorquando imprendo a giudicare se un' azione sia morale, la confronto prima di tutto con la Legge; passo in seguito ad indagare se tra l' una e l' altra vi abbia il necessario rapporto di convenienza, e posto per ultimo a calcolo tutto ciò che è in caso di accrescere o scemare la moralità, che per tal modo sono giunto a discoprire, ne pronunzio un giudizio.

Allorquando per l' opposto io sento un odore od un suono, non sono altrimenti

costretto a far precedere al giudizio che ne porto alcuna di coteste operazioni, bastando unicamente ch' io attenda all' impressione che mi vien dall' uno o dall' altro de' miei sensi.

Quale infinita disparità pertanto tra il percepire la moralità delle azioni (che per essere un'idea composta ed astratta suppone lo sviluppo di pressochè tutte le facoltà intellettuali) e il distinguere una sensazione o idea semplice dall' altra, che suppone la sola attenzione per parte dell' animo all' urto fatto sugli organi corporei?

Sebbene si conceda pure che le azioni, in quanto morali, agiscano sulle filamenta fibrose della vista o dell' udito, risvegliando nell' animo le più esatte nozioni di moralità. In forza di tal supposto ci si dovrebbe similmente concedere, che le azioni, perciò che sono conformi alla norma del giusto e dell' onesto, acquistino una certa quale estensione, onde agire sulle supposte fibrille degli organi addetti alle azioni morali. Or chi non vede che simili supposizioni urtano direttamente il buon senso?

Quindi è che indarno l' Autore ad evitare la forza di questi argomenti ricorre alle qualità sensibili de' corpi, quali l' anima apprende e sente nel tempo stesso che per-

cepisce l'immagine degli oggetti. » In quel-
» la guisa, dic' Egli, che ciascuna sostan-
» za trae seco il colore, il sapore, in una
» parola tuttociò che si richiede per ecci-
» tare nell' animo quella particolar sensa-
» zione; non diversamente ciascuna azione
» trae seco la sua moralità, o per lo me-
» no ciò di che ha uopo per produrre nell'
» animo la corrispondente sensazione: quan-
» do un oggetto si dipinge nella retina, si
» dipinge certamente con i colori, figura, e
» proporzioni che gli sono proprii: quando
» un suono particolare percuote l' orecchio,
» lo percuote col suono grave od acuto,
» ch' egli ha: non diversamente un' azione
» a cui io mi trovi presente, mi si affaccia
» alla mente colla sua moralità. Che se
» essa invece mi venga narrata, le parole
» mi colpiscono unitamente al carattere dell'
» azione. Certamente che la moralità di un'
» azione non è nè visibile nè palpabile;
» nè voglio asserire che noi la tocchiamo o
» la palpiamo, ma ciò non impedisce ch'
» ella divenga sensibile per mezzo dell'
» organo che le è proprio ».

Indarno, dico, l' Autore per sostenere in qualche modo la sua opinione trae in mezzo le qualità sensibili de' corpi. Poichè sebbene neppur queste esistano propriamente

in essi, ma nell' animo, di cui sono mere modificazioni; pure v' ha in quelli la capacità e la disposizione necessaria ad eccitarle: così negli effluvii odoriferi, e per dir meglio nelle mollecole che li costituiscono avvi una particolar disposizione di figura, di volume, di densità, di durezza, di mobilità, per cui venendo a comprimere e scuotere le papille del nervo olfattorio in un modo corrispondente a cotesta disposizione; e un tal movimento propagandosi (probabilmente per mezzo di un fluido di natura elettrica) fino al sensorio comune, si può in qualche modo concepire come siffatti effluvii eccitino nell' animo una sensazione particolare e distinta da qualunque altra: lo stesso dicasi delle altre qualità sensibili. Ma le azioni, in quanto morali od immorali, non possono avere cotesta capacità o disposizione al movimento, e molto meno a produrre de' gradi differenti di movimento; mentre la moralità od immoralità che le azioni acquistano dall' essere conformi o disconformi dalla Legge non le rende estese, non le configura in un modo piuttosto che in un' altro, non le costituisce più o meno mobili, non imprime loro una forza od attitudine per cui divengan capaci di destare sui pretesi organi delle sensazioni o delle

idee, corredate delle qualità delle azioni ch' esprimono.

§ VIII.

Se le qualità sensibili de' corpi abbiano alcuna cosa di analogo con le qualità morali delle azioni.

Di qui un nuovo argomento per vieppiù sempre dimostrare il debole di questa opinione. Ogni rappresentazione intanto ci fa vedere l' oggetto con i suoi colori, differenze, e proporzioni, in quanto l' impressione che fa sull' organo della vista ha quella determinata necessaria disposizione a produrre nell' animo la visione di quell' oggetto piuttosto che di qualunque altro. Quindi è che un' azione perchè potesse affacciare allo spirito la sua moralità converrebbe che questa a foggia di una qualità sensibile fosse inerente fissa e determinata in guisa che, siccome il *rosso* in un' oggetto che ne sia colorato, così la moralità venisse a concepirsi in quel tal modo e non altrimenti. Ora nelle azioni, considerate in loro medesime, non avvi cosa alcuna che sia determinata in maniera da farci conoscere estrinsecamente la loro conformità o disconformità con la Legge, ma una tal cognizione è tutta opera della ragione.

Immaginiamo in prova di ciò di esserci trovati in Roma nel momento in cui Manlio Capitolino doveva essere precipitato dalla Rupe Tarpea, e fingiamo d' ignorare i motivi di quella tragica esecuzione. In quali ingiuriose invettive non ci saremmo cre-

duti in diritto di prorompere contro que' feroci Repubblicani? E non è questi, avremmo lor detto, che salvò il Campidoglio dalle insidie e dal furore de' Galli? Non è per la intrepidezza e coraggio di costui che conservate la Patria? Quale inaudita sconoscenza di dare a morte il vostro liberatore? In tal guisa avremmo noi inveito contro il Popolo Romano, se ci fossimo trovati spettatori della morte di quel Consolare. Ma se a questa fossimo stati presenti, conoscendo i motivi di una sentenza sì severa, ci saremmo creduti in dovere di portare un giudizio del tutto opposto. Ci è dunque necessario, mi sia lecito di ripeterlo anche una volta, nel giudicare della moralità delle azioni, d'informarci de' motivi che le hanno prodotte e delle circostanze che le accompagnano, affin di riportarle alla Legge, confrontarle con essa, e formarne de' giudizii retti e legittimi.

Che più? Noi portiamo lo stesso giudizio di un' azione (prescindendo dall' apparato dell' eloquenza e dell' arte) sia che in greco o in latino, sia che in italiano o in francese ci venga narrata. La qual cosa non dovrebbe accadere nel sistema che esaminiamo, attesa la diversa impressione, che fanno sull' organo dell' udito le parole greche e le latine, le italiane e le francesi: che

anzi stando a questo medesimo sistema, un' azione narrata in un tempo piuttosto che in un' altro, dovrebbe eccitare delle sensazioni morali diversissime, attesa la diversa disposizione delle fibre costituenti l' organo acustico : siccome per lo appunto avviene negli altri organi corporei, i quali o per vecchiezza o per infermità indebolendosi, più deboli e fiacche in noi destano le sensazioni : eppure più presto che divenir difettosi e mancanti, coll' aggravarsi su di noi la soma degli anni, acquistano i giudizii che portiamo sulla moralità delle nostre e delle altrui operazioni, maggiore maturità e aggiustatezza : la qual cosa ci accade anche allora che una qualche malattia affievolisca ed abbatta la nostra fisica costituzione, come ebbe a confessare Plinio il giovane in una bella lettera diretta a Massimo.

Dissi che costantemente e con aggiustatezza giudichiamo della moralità delle azioni quando si prescinda dall' influsso che vi può avere l' arte e l' eloquenza. Poichè io non nego che la maniera stessa, con cui un fatto si racconta può far sì che ci sembri maggiore o minore di quella è realmente la moralità che gli è annessa. Ma ciò non prova l' esistenza di un senso morale organico e corporeo; nè esclude l' uso della ragione nel discoprire cotesta moralità;

bensì ci obbliga a concludere che un racconto, secondo che l' arte concorre a renderlo più o meno capace di destare in noi de' sentimenti patetici o vivaci, li eccita in realtà, movendoci a sdegno o a compassione, a odio o ad amore. Laonde accade che la nostra immaginazione vegga gli oggetti più o meno ingranditi, che li vegga sotto un maggiore o un minor numero di rapporti, e che talvolta per tai motivi si muova a proferire de' giudizii inesatti o non veri: tali furono le ragioni per cui Solone volle eliminata dall' Areopago l' eloquenza ed ogni altra arte capace di perturbare l' animo dalla tranquillità necessaria per giudicare convenientemente della moralità delle azioni.

§ IX.

Si ributtono per ultimo in succinto alcuni altri argomenti che reca lo stesso Autore in sostegno della sua Teoria.

Non meno insussistenti sono gli altri argomenti che l' Autore pone in campo per sostenere la sua teoria: per tal guisa che i Bambini prima ancora dello sviluppo della ragione giudichino talvolta con esattezza della moralità di una o di un' altra azione, non è, come abbiam veduto, difficile a spiegarsi; laddove se esistesse cotesto senso fisico ed organico, ciò che accade di rado, dovrebbe accadere costantemente e in tutti i fanciulli mentre osserviamo che essi distinguono e giudicano uniformemente tra l' amaro ed il dolce, tra il duro ed il molle, in una

parola tra una ed un' altra sensazione: non diversamente l' uniformità de' giudizii che vanta lo stesso autore circa la moralità *presso le nazioni tutte dell' Universo* dee ripetersi, come ho fatto osservare, da tutt' altra sorgente: il vedere per ultimo che trovandomi io presente ad una tragica rappresentazione in cui il vizio del pari che la virtù risplendano luminosamente, mi senta mio malgrado costretto a disapprovare il primo, ad approvare la seconda; siffatta approvazione e disapprovazione convien ripetere da un giudizio che ho formato precedentemente, e ch' è in me divenuto abituale per cui so essere l' ingratitudine tanto più degna di biasimo, quanto è più venerando e degno di stima il soggetto dell' altrui riconoscenza. Quindi è che incontrandomi in un figliuolo il quale riceva con indifferenza o disprezzo gli attestati di tenerezza che gli esterna un padre affezionato, senza punto esitare, applico al caso presente il giudizio che porto scolpito nell' animo mio relativamente a quel vizio, e disapprovo la condotta del figlio insensibile ed ingrato.

Si concluda pertanto essere bensì il fisico delle sensazioni nell' uomo tuttora un mistero; ma non da questo s' inferisca che i giudizii ch' egli porta sulla moralità delle azioni, gli vengon dai sensi.

CAPITOLO VIII.

Necessità ed esistenza della Legge di Natura.



§ I.

La necessità della Legge di Natura si deriva direttamente dal desiderio inseparabile da ogni essere ragionevole di perfezionarsi, e di felicitarsi.

Che l' uomo abbia una tendenza naturale a perfezionarsi e felicitarsi; che acquistato che abbia un primo grado di perfezione e di felicità ne desideri un secondo, e quindi un terzo, e così in infinito; che questo germe di perfezione e di felicità sia una necessaria conseguenza dell' esser egli dotato di ragione, lo abbiamo già veduto nel secondo capitolo di questo Saggio. Ogni qual volta pertanto si giunga a dimostrare che questo medesimo germe non potrebbe avere il suo alimento e sviluppo senza una norma, e propriamente senza una Legge, si sarà dimostrato che questa non è meno naturale all' uomo di quello siagli naturale quella tendenza o desiderio. Or ciò si dimostra *direttamente* argomentando a seconda de' seguenti principii.

La perfezione, a cui l' uomo aspira, abbiam veduto altra essere *intellettuale*, altra *morale*. Non costituendo la prima l' oggetto delle nostre ricerche, prenderemo di mira unicamente la seconda.

La *perfezione morale* dell' uomo consiste nella conformazione de' suoi giudizii speculativi e pratici, e quindi delle sue azioni con il vero, e con l' ordine. Imperocchè quando i suoi giudizii siano veri ed ordinati, prenderanno l' impronta che dovrebbe loro unicamente competere, cioè acquisteranno la naturale rettitudine, che comunicheranno alle azioni che ne vengano in conseguenza: laddove se que' giudizii si allontanino, anche per poco, dal vero e dall' ordine, acquisteranno invece falsità e disordine, e le azioni fatte in sequela de' medesimi ammetteranno deformità e turpezza.

Ma il vero e l' ordine consiste negl' immutabili rapporti che vedemmo esistere tra gli oggetti che hanno in vista le azioni medesime. È dunque necessaria all' uomo una norma la quale, additandogli siffatti rapporti, ponga rettitudine ne' suoi giudizii, e nelle sue operazioni.

Nè una tal norma vuol' essere una semplice massima o regola di operare. Conviene necessariamente che tragga seco i caratteri atti a limitare il suo libero arbitrio; e però debb' essere una massima, che personificandosi in certo qual modo alzi su di lui tribunale, gli prometta e conceda ricompensa, gli minacci ed incuta castigo, in una parola debb' essere una vera *Legge*. Tal' è

quella di Natura, la necessità della quale per conseguenza è indivisibilmente associata alla brama naturale ad ogni Essere ragionevole di perfezionarsi, e di felicitarsi.

§ II.

Senza la Legge di Natura la condizione dell' Uomo sarebbe infelicissima.

Questa stessa necessità si dimostra dai Giureconsulti con argomenti non così diretti come quello che ho recato, ma che nulladimeno ci conducono alla medesima conseguenza. Supponiamo, dicono, che l' uomo sia privo di questo lume benefico, e venga abbandonato al suo libero arbitrio. Quanto infelice la sua, e quanto deplorabile converrebbe supporre la condizione del Genere umano! Miratelo ne' primi giorni della sua infanzia, e supponete che i genitori ignorino il dovere che loro impone la Legge di Natura (dovere pieno di cure e di molestie) di allevare e sostentare i frutti del loro reciproco amore. Voi li vedreste, staccati appena dal seno materno, in balìa della propria debolezza e indigenza, perire di fame, o divenir preda delle fiere selvaggie. Di qui è che la prima nostra destinazione sarebbe più assai infelice della destinazione degli animali. Poichè i loro parti, come osserva Quintiliano [1] non aprono appena gli occhi alla luce che si portano da

(1) Declamat. 106.

se medesimi a succhiare il latte che loro porge la madre; cui giungon tosto a conoscere, e ad offrire con le grida, e con i gesti de' teneri attestati della loro riconoscenza: laddove è uopo che passi lunga stagione innanzi che il bambino sia in caso di sostentarsi su i proprii piedi, di recarsi da se stesso e mantenersi fermo nel seno della madre, e di apprendere a provvedere ai proprii bisogni.

Le stesse ed anche peggiori conseguenze potrebbero attendersi quando i genitori si credessero in diritto di non prendersi cura dell'*educazione ed istruzione morale* de' loro figliuoli; avvegnachè abbandonati questi alle loro inclinazioni e passioni diverrebbero come or ora dirò, affatto insociabili.

§ III.

Privo di detta Legge sarebbe l' Uomo un' essere insociabile.

Seguite poscia l' uomo, soggiungono, privo sempre della cognizione della Legge di Natura, ne' progressivi avvanzamenti dell' età; e se più vi piace, supponetelo di già capace di procacciarsi da se medesimo il proprio sostentamento. Voi scorgerete in lui, al dir di Seneca, il peggiore, e il più formidabile di tutti gli animali (1). Poichè se questi dalla sola necessità, voglio dire,

(1) *Homo est omnium animalium pessimum atque teterrimum quo nihil pejus atque atrocius.*

dalla fame e dal timore vengon mossi a nuocersi vicendevolmente; l'uomo cerca per elezione di perdere l'altr'uomo (1): e laddove le fiere più selvaggie non veggonsi inveire contro quelle della medesima specie; l'avarizia per l'opposto, l'invidia, l'ambizione, la vendetta (passioni solo proprie dell'uomo) avendo libero il freno, lo terrebbero sempre armato contro i suoi simili, sui quali si farebbe lecito ogni eccesso. Quindi è che supponendolo privo del lume della Legge naturale converrebbe supporlo insociabile.

Ritornategli invece la cognizione di questa Legge e supponetelo persuaso della obbligazione che gli corre di uniformarsi ai suoi dettami, voi lo restituirete al grado che gli compete di Sovrano degli altri animali: voi lo vedrete, divenuto arbitro delle proprie tendenze e passioni, riconoscere ne' suoi simili altrettanti fratelli, legarsi seco loro con i più dolci vincoli di parentela e di amicizia, soccorrerli nei loro bisogni, e formare con essi una sola famiglia. Voi lo scorgerete in una parola quale dovrebbe e potrebb' essere.

---

(1) *Nunquam enim feras ad nocendum nisi necessitas adducit; aut fame aut timore coguntur ad pugnam. Homini tantum perdere hominem libet.* Lib. 1. de Benef.

§ IV.

Prima Prova dell' esistenza della Legge di Natura dedotta dalla ragione, e dalla esperienza.

Ma una tal Legge esiste poi ella realmente? La ragione, e la stessa esperienza ce ne porgono delle prove senza replica. Non vi ha difatto alcuno, per quanto si supponga rozzo ed incolto, il quale se si faccia ad esaminare i rapporti che ha con Dio, con se stesso, con i suoi simili, e con gli Esseri inferiori non valga a dedurne delle massime di onestà e di giustizia, e quindi a inferirne il dovere che gli incombe di abbracciarle e di praticarle. Dovendo noi quanto prima far toccare con mano questa verità (1), ci contenteremo per ora di unicamente enunciarla. Che però con ragione asserivano gli Stoici essere il cammino della virtù aperto a tutti senza distinzione di nascita, di educazione, d'istruzione (2), e molto innanzi di essi non dubitò di asserire Platone (3) che se un fanciullo qualunque venga interrogato con ordine e precisione sui dettami della legge di natura, risponderà con verità e con aggiustatezza. Dal che concludeva essere affatto divina la forza dell'onestà, non potendo in noi ve-

(1) Capitolo X.

(2) Lactant. Inst. Divin. Lib. III. Cap. 25. Sen. epist. 44. Cicer. de Legib. Lib. I. Cap. X.

(3) Plat. in Phaed.

nir meno per mancanza di educazione, o per malvagità di animo.

§ V.

Seconda Prova dedotta dall' intimo sentimento.

E in realtà d'onde deriva, che qualunque sia l'istruzione che abbiamo ricevuto, siamo sì pronti nel discernere il giusto dall' ingiusto, l' onesto dal turpe? che non possiamo lodare con verità e con intimo sentimento un'ingiustizia da noi commessa, ma siam forzati a condannarla, disapprovando la nostra condotta? che vorremmo, anche non essendolo, comparire liberali, umani, cortesi, ed onesti? che finalmente gli stessi malvagi, come osserva Seneca (1), bramano di nascondere le proprie scelleragini, e vorrebbero giungere al loro intento con mezzi onesti, non vi essendo tra essi chi non bramerebbe di ottenere con lecite maniere ciò ch' estorce da altri con rapine e con violenza?

Nè fu certamente che per essere consapevoli che la legge di natura si fa sentire con l' imponente sua voce nel più intimo del nostro cuore che i primi Legislatori giudicarono inutile impresa il regolare alcune azioni, l' onestà delle quali si sente piuttosto che si conosca: quindi Solone interrogato per qual motivo non avesse fatto

(1) De Benef. Lib. IV.

alcuna Legge per vietare ai figli di oltraggiare o di uccidere i proprii Genitori, rispose che con una simile Legge avrebbe creduto di offendere l' umanità e la ragione; e Romolo, come avverte nella sua vita Plutarco, per lo stesso motivo si astenne dal pubblicarla; e con esito felicissimo, non essendosi per sei e più secoli udita in Roma accusa di parricidio.

§ VI.

Terza Prova dedotta dal consenso unanime de' saggi di ogni età e delle Nazioni.

Un argomento però in favore dell' esistenza della Legge naturale che cade sotto gli occhi di tutti, e che non cede in evidenza e certezza a qualunque dimostrazione matematica, è quello che poggia sul consenso unanime de' Saggi di ogni età e di presso che tutte le Nazioni.

Un tal consenso, senza che io mi arresti a comprovarlo con inutile erudizione, s' inferisce chiaramente dalla Storia dell' *origine e progressi della Giurisprudenza Naturale*, giacchè dalla medesima si rileva che le principali massime della Religione naturale, e le prime obbligazioni dell' Uomo sotto qualunque rapporto, furono conosciute ed insegnate dai Dotti delle particolari Nazioni, e dalle medesime generalmente praticate.

§. VII.

Affin di abbattere quest' ulti-

Contro questo argomento (che per taluni è il solo che valga a dimostrare l' esistenza di detta Legge) sono state mosse del-

le difficoltà che io credo di non dover passare sotto silenzio. Dicono essi pertanto essere bensì vero che i Dotti dell' Antichità ci hanno trasmesso delle massime eccellenti in fatto di morale, ma rilevano nel tempo medesimo che ne hanno altresì insegnate delle guaste e corrotte: per tal guisa Platone, allorchè detta regole di continenza esclude dalla sua Repubblica le nozze, ed istituisce una licenziosa maniera di educar le fanciulle: Solone permise agli Ateniesi di uccidere i proprii figliuoli appena usciti alla luce quando li avesser trovati difettosi; e Licurgo approvò la prostituzione, e permise agli Spartani un diritto illimitato sui loro Schiavi.

mo argomento dicono alcuni 1. Esser vano l' appellarci alle dottrine de' Saggi dell' Antichità, giacchè racchiudon queste de' gravissimi errori.

Per rispondere a questa difficoltà farò primieramente osservare con Seneca (1) » che » la natura sola non ci fa conoscere il be» ne e l' onesto; giacchè ella ci dà ben» sì i semi della scienza, non la scienza » medesima; e che una tal cognizione vuol' » essere il risultato della riflessione e del » confronto che lo spirito fa per analogia » tra le cose che sovente ha vedute ed osser» vate ». Lo che posto diremo in *generale* che se gli uomini spesso hanno errato nel dettare delle massime di onestà e di giusti-

(1) Epist. X.

zia, ciò è provenuto per lo appunto per aver mancato di fare un tale esame e confronto, o per non averlo eseguito convenientemente.

In particolare poi, *per ciò riguarda i Filosofi*, non dubito di bel nuovo di asserire che molti di questi conobbero la morale in tutta la sua estensione (1) come ce ne fan fede alcune Opere di Aristotele, di Epiteto, di Cebete, di Cicerone, di Seneca, di Plutarco; ma che più altri, mossi da private passioni, e sopratutto da spirito di novità, e da una certa quale ambizione di farsi capi e fondatori di nuove scuole, stabilirono ed insegnarono delle dottrine fantastiche, e sparsero nelle loro opere delle massime non coerenti ai veri principii del giusto e dell' onesto.

Su di che conviene altresì osservare che parecchi degli errori che loro s' imputano, lungi dal supporre in essi mancanza di cognizione della Legge Naturale, debbono anzi riguardarsi come conseguenze che inferirono con un falso raziocinio dalla medesima: così Licurgo e Platone, per limitarmi ad un solo esempio » col permettere il com» mercio de' due sessi in un dato tempo

(1) *Nota* I.ª

» dell' anno, e con certe cautele di modestia, non pretesero già di fomentare quelle passioni, ma ebbero in vista d' insinuare ai figliuoli di non riconoscere altra famiglia che la Patria, nè altri padri che i Conservatori delle Leggi »: pratica a vero dire contraria alla santità del matrimonio, ma pur fondata sull' amor della Patria: s' ingannarono essi nelle conseguenze che ne trassero; ma lo stesso loro inganno ebbe in vista la Legge di Natura, da cui deviarono nel farne l' applicazione.

§ VIII.

2 Che quel consenso non è altrimenti generale, e concorde.

Ma discendiamo al preteso argomento di fatto con il quale alcuni Scrittori han preteso di porre in dubbio l' esistenza della Legge di Natura: se la cognizione di questa, osservano, fosse naturale all' Uomo, si troverebbero poi delle intere Popolazioni prive affatto della notizia della medesima?

Sì certamente; quand' anche ciò fosse vero, non sarebbe men dimostrata l' esistenza di una regola di onestà fondata in Natura: mentre, come osserva saggiamente il Clark, non si contano forse de' Popoli che ignorano le più evidenti verità matematiche? che non sanno per esempio qual sia la proporzione che passa tra un quadrato ed un triangolo della stessa base ed altezza? eppure sono queste delle verità incontrastabili, alle quali lo spirito, tosto che gli sia-

no proposte con chiarezza, acconsente. Il non trovarsi pertanto presso alcuni Popoli la cognizione di una regola di onestà e di giustizia proverebbe soltanto che vi sono delle verità certe chiare e facili, per ben comprendere le quali gli Uomini han bisogno d'istruzione; e che ve ne sono delle altre di grande importanza che debbono essere appoggiate a delle forti ragioni per renderle loro evidenti.

Sebbene su di che mai sono fondate coteste relazioni, dalle quali si pretende dedurre ignoranza totale della Legge di Natura presso intere Popolazioni? Per lo più sulla fede di Viaggiatori visionarii, i quali, giusta il riflesso di un sensato Scrittore (1) pretendono di dare il loro giudizio sulla morale de' Popoli senza intenderne la favella, conoscerne le costumanze, averne vedute le pratiche: ond' è che ci racconta di essersi convinto, dopo la dimora di dieci anni che fece presso i Popoli della Florida, i quali stimavansi privi affatto della cognizione de' principii morali, che ne aveano de' sì puri, e sì giusti da fare arrossire i Socrati ed i Platoni.

Che lo stesso debba asserirsi de' Popo-

(1) Perlustrazione della Florida ec.

li che abitano le Isole sparse nell' Oceano Orientale, degli Ottentotti, de' Groelandesi, degli antichi Abitatori del Brasile, del Canadà, della nuova Inghilterra che supponevansi privi di ogni nozione di Legge naturale, si rileva con la maggiore evidenza dalle opere de' Signori la Croze, Kolben, Ellis, Anderson stesso, e riguardo ad alcune popolazioni scoperte in questi ultimi tempi, cel contesta la Storia de' Viaggi compilata dal Sig. Malte-Brun.

§ IX.

3. Che un tal consenso non potrebbe conciliarsi con le pratiche disoneste e disumane adottate in certe età da alcune Nazioni.

Del resto il pretendere d' inferire totale ignoranza della Legge di Natura dall' essersi in ogni età praticate d' alcuni popoli delle disoneste o disumane costumanze non regge al lume di una critica rigorosa. Poichè chi non sa che spesso accade di aver più forza sull' animo dell' uomo il *costume* e i *pregiudizii* dello stesso intimo sentimento di onestà, e di giustizia? che può benissimo avvenire che taluno, per *difetto di riflessione e di scienza*, giudichi oneste e lodevoli delle azioni altronde turpi ed abbominevoli? Or ciò ci dà piuttosto a conoscere che que' popoli possedevano indubitatamente una totale conoscenza della Legge, mentre non s' ingannavano già sull' oggetto che si proponevano, ma sulla maniera di concepirne le massime che apprendevano dai loro Saggi e Maestri, e di derivarne le conseguenze. Quindi

sappiamo avere avuto per costume i Messageti di uccidere i loro Genitori, oppressi dagli anni o da altro grave incomodo, unicamente per non farli più a lungo penare: che per una falsa idea di concordia di famiglia o di amor nazionale usavano i Persiani di sposare le loro madri, o le loro figliuole: che per una mal concepita opinione di ospitalità permettevano i Getuli e i Battriani ai forastieri di aver commercio colle loro mogli; e per tacerne di più altri, è noto che mossi soltanto da falsi e superstiziosi principii di religione, usavano i feroci adoratori di Saturno di placare la Divinità con vittime umane.

§ X.

4. Che non avrebbe regnato presso le antiche Nazioni in materia di Diritto Naturale una sì grande varietà di opinioni.

La prodigiosa varietà di opinioni che a proposito di virtù e di vizii ha regnato e regna tutt' ora presso le varie Nazioni dell' Universo è il solo argomento contro l' esistenza della Legge di Natura che potrà sembrare a taluno corredato di qualche carattere d' imponenza. Se io però non m' inganno, non ha questo maggiore realtà di quella abbiano gli altri fin qui esaminati.

Ho di già accennato, e lo dimostrerò in seguito più estesamente, essere la Legge di Natura fondata sugl' immutabili rapporti del nostro Essere con tutto ciò che lo circonda, e che l' uomo, quando faccia retto uso della ragione, non può a meno di non

ravvisarne i dettami. Detta varietà pertanto di massime e di opinioni in fatto di morale si ha a ripetere dal concorso di altre cause: tali sono, oltre le sopra indicate, voglio dire oltre l'ignoranza e i pregiudizii una falsa *politica*, e sopratutto la *superstizione* inerente *necessariamente a ogni falsa Religione*.

Che poi la Legge Naturale, per lo meno nella generalità delle sue massime, sia stata conosciuta in tutti i tempi, e da tutt' i Popoli, si dimostra con argomento di fatto, e coll' autorità medesima de' loro Saggi. Che altro in realtà suppone quella bella massima di pratica Giurisprudenza che trovasi scolpita in tutti i codici degli antichi Legislatori, non fare ad altri ciò che non vorresti fosse fatto a te stesso (1)? Avrebbero essi usato della frode o della forza allorchè vollero promulgare alcuna Legge disumana o disonesta se fossero stati intimamente persuasi che il fissare il giusto e l'onesto dipendeva soltanto dal loro arbitrio? Qual' avvi Nazione esclamava ai suoi tempi Cicerone (2), presso la quale non sia stata sempre in istima la dolcezza, la bontà, la riconoscenza; che non abbia riguar-

(1) Biblioth. Universal. T. I. pag. 527.
(2) De Leg. 1. Cap. XI.

dato con isdegno e con disprezzo gli orgogliosi, gl' ingrati, e que' che amano di nuocere altrui? Le regole pertanto più generali del giusto e dell' onesto si sono sempre mantenute costanti in quelle Società nelle quali si è pensato a coltivare lo spirito: verità che non potè a meno di contestare dopo Bayle [1] il celebre Autore della Vita di Maometto, scrivendo » ch' egli in nulla alterò la morale, *la quale in fondo fu sempre la medesima presso tutti gli uomini* ».

Dopo ciò è palese che dalla varietà immensa di costumi e di pratiche, che si osserva, sopratutto presso le antiche Nazioni, non altro può inferirsi se non che gli uomini non sono stati *sempre costanti nel fare retto uso della ragione*. Ora i dettami della Natura non si hanno a rintracciare presso coloro ne' quali la natura è corrotta: altronde noi dobbiamo esaminare ciò che gli uomini farebbero quando fossero ragionevoli, non ciò che fanno allorchè abusano della propria ragione; e se i medesimi Filosofi o per spirito di vanità o per malvagità di animo hanno talvolta sparso nei loro scritti delle massime false e corrotte; qual maraviglia che alcuni Popoli, attaccati servilmente agli usi del loro paese, ed av-

(1) Contin. des divers pensés ec. pag. 252.

vezzi a giudicare cogli occhi altrui siansi lasciati strascinare a delle pratiche barbare ed immorali, introdotte per lo più da qualche fanatico innovatore?

§ XI.

5. Che sembra che le massime della Legge Naturale debbansi più presto ripetere dalla educazione.

Che se l'intimo sentimento, se la testimonianza de' Popoli, se l'autorità de' saggi di ogni età e di ogni clima ci accertano essere, come questi si esprimono, *scolpita* negli animi nostri la Legge di Natura; egli è un vero vaneggiamento il pretendere che sia il *frutto dell' educazione*, e che venga a bella posta inculcata ai bambini per il bene sociale: avvegnachè è bensì proprio della educazione di sviluppare in noi più prontamente la ragione, e di facilitarci l' acquisto dell' evidenza delle massime di onestà e di equità naturale; non le crea essa nè le produce, avendo elleno fondamento in natura, ed essendo a portata di ciascuno. Di qui è che veggiamo il figlio del Contadino essere suscettibile non meno del figlio del Monarca (quantunque passi un' enorme divario tra la loro educazione) d' intima persuasione delle prime verità morali, quali sarebbero » che la Creatura debb' essere sottomessa al Creatore, i figli ai Genitori; che convien rispettare le altrui proprietà e simili, le quali, presentate appena alla ragione, ne afferma questa la convenienza, e le approva ».

CAPITOLO IX.

Del fondamento e del Principio diguoscitivo della Giurisprudenza Naturale; e come si l' uno che l' altro richiamino l' ordine de' rapporti essenziali.

§ I.

Che debba intendersi per fondamento della Giurisprudenza Naturale, e quali ne siano i caratteri.

Il *fondamento di una Scienza* è ciò su cui questa si appoggia, e si sostiene. Le condizioni pertanto che accompagnano l' uno, uopo è che siano inseparabili dall' altra; di modo che sarà questa mal sicura e vacillante quando ancor quello sia tale; e reciprocamente. Ma la Scienza di cui trattiamo è la Scienza del giusto e dell' onesto. Non ebbero dunque molto a sudare i Giureconsulti nell' assegnare i caratteri proprii del fondamento che compete alla Giurisprudenza Naturale. Quindi è che convengono nell' asserire dover questo essere *invariabile, primo, e sufficiente*. Chiamiamo brevemente in rivista, l' un dopo l' altro, ciascuno di tai caratteri.

Il Fondamento della Legge Naturale debb' esser invariabile

1.° Dovendo ciò ch' è giusto ed onesto, essere invariabilmente giusto ed onesto, è necessario che il fondamento che gli si assegna sia similmente *fisso ed invariabi-*

le. Questa proporzione è per modo evidente che non ha bisogno di essere maggiormente dilucidata.

2.° La Scienza del giusto e dell' onesto richiede inoltre un fondamento di tal natura che da se solo, e non d' altronde, tragga la sua realtà e fermezza; vale a dire vuol' essere, giusta l' espressione de' Giureconsulti, un *fondamento primo*. Si supponga di fatto che a questa scienza venga assegnato un fondamento che abbia bisogno di un' altro su cui posare. La realtà e fermezza del giusto e dell' onesto non più dipendendo da quel primo ma da questo secondo fondamento, sarebbe affatto equivoca e precaria. Debb' essere Primo.

3.° Finalmente racchiudendo la Scienza del giusto e dell' onesto i doveri e i diritti tutti dell' Uomo, dovranno questi trovare nel suo fondamento, siccome l' appoggio che li sostenga, così la sorgente da cui naturalmente discendano. Ogni principio pertanto che si voglia assegnare per fondamento al Diritto di Natura quando manchi di questo carattere, dovrà riguardarsi come insufficiente; e reciprocamente. Debb' essere sufficiente.

§ II. L' ordine è il fondamento cui competono eminentemente gli esposti caratteri.

Ai tre esposti si limitano i veri caratteri ch' è uopo assegnare al fondamento del diritto di natura, sia che si riguardi come Scienza, sia che si riguardi semplicemente

come Legge. Tai caratteri che spicchino eminentemente *nell' Ordine de' rapporti essenziali*, *è agevole a dimostrarsi*.

1.° E primieramente si è altra volta osservato essere que' rapporti fondati sull' intima natura degli oggetti o delle idee che ce li rappresentano; ed essere inoltre per sì fatta guisa indipendenti dal nostro arbitrio che non ci è permesso di concepirli diversamente da quelli che ci si offrono, nè di trarne delle conseguenze differenti da quelle che ne fluiscono naturalmente. Assegnandosi pertanto questi medesimi rapporti, ch' è quanto a dire *l' Ordine*, per base alla Giurisprudenza naturale e sociale, le si viene ad assegnare *un fondamento solido*, *fisso*, *invariabile*.

2.° Dalla stessa dottrina discende esser questo nel più stretto senso un fondamento *primo*: avvegnachè avendo l' Ordine la sua derivazione naturale dal vero (1), non ha bisogno d' altro sostegno, tanto più che si è dimostrato essere questo medesimo vero il fonte d' onde scaturiscono il giusto e l' onesto (2).

---

(1) Cap. IV.
(2) Cap. V.

3.° Per ultimo che un tal fondamento sia *sufficiente* a sostenere la intera mole della Giurisprudenza naturale e sociale, è chiaro da ciò che lo scopo di questa è per lo appunto di additarci il giusto e l' onesto, tanto in astratto, che applicato all' Uomo nelle diverse situazioni nelle quali può trovarsi, a qualunque civile Società, e alle stesse Nazioni considerate nelle loro reciproche relazioni.

§ III.

Che debba intendersi per principio dignoscitivo della Legge Naturale e quali ne siano i caratteri

Ha dunque la Legge di Natura, e qualunque altra che da lei discenda, nell' Ordine essenziale il suo reale e primitivo fondamento.

Su questo medesimo che debba in secondo luogo fissarsi anche il *Principio dignoscitivo* di cotesta Legge noi lo dimostreremo con piena evidenza nel capitolo seguente. Intanto gioverà di avvertire che con tal vocabolo Grozio e i suoi seguaci vogliono intendere *quella proposizione con la quale la Legge stessa si enuncia*: proposizione che siccome debb' esserci di norma per conoscere il giusto e l' onesto, e però i nostri diritti e doveri sotto qualunque rapporto; così è uopo che sia corredata di caratteristiche le più marcate e distinte: per ora ci basti di assegnarne due sole come che sufficienti per la intelligenza di quanto se ne dirà in appresso.

Questa proposizione si asserisce in primo luogo dover esser *chiara* ; e con ciò vuole intendersi che le idee che racchiude, e i termini stessi o vocaboli con i quali si enuncia non dien luogo ad ambiguità , od oscurità , percui l' intendimento rimanga dubbio e perplesso sul loro vero e naturale significato .

Si aggiunge dovere la medesima essere *adeguata*, e con ciò, nel caso nostro, vuole intendersi che abbia l' estensione necessaria perchè lo stesso intendimento , al solo enunciargliela, vi ravvisi e lo scopo che gli propone , e i mezzi che gli suggerisce per giungere ad ottenerlo .

§IV.

Se convenga assegnare alla Giurisprudenza Naturale uno o più principii.

È stato posto in discussione da parecchi Giureconsulti, come ha fatto notare nella sua Biblioteca il Groningio , se debba ammettersi un solo o più principii dignoscitivi della Giurisprudenza Naturale: per esempio si è questionato se convenga ripetere i nostri doveri verso la Divinità dal principio che ci obbliga alla *benevolenza universale*, que' verso i nostri simili dal principio che ci obbliga alla *sociabilità*, e così degli altri ; ovvero se sia più conveniente di ripeterli tutti da un solo principio che insista sopra lo stesso fondamento .

Questa quistione , che potrebbe risol-

versi col fatto medesimo, voglio dire coll' esame di ciò ch'è accaduto alle altre scienze, e in particolare alle Fisico-matematiche, le quali acquistarono tanto maggior perfezione quanto più da vicino si accostarono alla discoperta di un principio unico a cui vennero riportate, e dal quale si fecero discendere le varie loro diramazioni; questa questione, dico, si risolve facilmente con queste semplici osservazioni.

Allorquando un complesso di cose è retto da un principio che naturalmente tutte le concateni, questo complesso, per ciò che rappresenta un tutto legato nelle sue parti, trae seco, come abbiam veduto, l' impronta dell' ordine. Ora dal ricevere per lo appunto tale impronta ne risultano due vantaggi: il primo è di acquistare un grado di perfezione maggiore; tal' essendo, come vedemmo, la natura dell' ordine, di comunicare siffatta qualità alle cose alle quali si applica: il secondo vantaggio consiste nel rendersi più facile a comprendere dalla umana intelligenza. Imperciocchè per mezzo di un tal principio, che tutte ne lega le parti, riesce all' animo più facile di abbracciarne le relazioni, e di vederle in un solo concetto. Di qui è noto che i più dotti Giureconsulti si sono studiati di rintrac-

ciare ed assegnare alla Giurisprudenza questo unico principio, annoverato a torto dal sopra citato Scrittore (1) tra i desiderati di questa scienza, com' or' ora avrò campo di dimostrare.

(1) Gronig. Biblioth. jur. nat. et Gent. Lib. 3. cap. 2.

CAPITOLO X.

Il principio dignoscitivo della Giurisprudenza Naturale, vuol' essere espresso con queste parole » Consulta prima di operare l' Ordine Naturale; e conosciuti i rapporti che hanno con te gli altri Esseri compresi nel medesimo, cerca nell' Ordine essenziale i rapporti che loro corrispondono, e ti attieni alle verità morali che ne discendono ».



§ I. Introduzione.

La Legge naturale dev' essere all' uomo di *norma* o *guida* per modo, che uniformando ad essa le sue operazioni sia certo, che queste diverranno giuste ed oneste, secondo che spetteranno all' una, o all' altra classe. Perchè dunque siagli quella di norma o guida sicura è uopo che produca ambedue questi effetti.

Ma produrrà il primo quando gli additi ciò che deve agli Esseri con i quali è in relazione; o ch' è lo stesso quando gli additi *i suoi doveri* verso i medesimi; mentre osservando questi *sarà giusto con essi*, e per tal guisa saranno ancor giuste le sue operazioni.

Produrrà il secondo effetto quando gli ponga sott' occhio delle *verità* o *massime* certe ed invariabili alle quali, conformando similmente le altre sue operazioni, acquistino l' impronta dell' onesto.

Vediamo pertanto se la Legge, quale l' ho enunciata, produca l' uno e l' altro effetto: e perchè una simile ricerca abbraccia due parti tra di loro diverse, intraprenderò in questo Capitolo la prima, che dee additarci i doveri che *ci legano alle Classi principali degli Esseri contenuti nell' ordine naturale o di creazione*, riserbandomi la seconda nel Capitolo che viene in appresso, ed anche più estesamente nelle diverse parti di questo Saggio.

Ma di più la legge di natura vuol' essere all'uomo di norma per conoscere ancora *i suoi diritti*. Converrà dunque indagare se dal principio, con il quale la ho enunciata, fluiscano altresì questi medesimi diritti: ch' è ciò che mi propongo di fare nella Terza parte di questo Saggio.

§ II.

Ordine Naturale in quella parte che comprende gli Esseri con i quali l' Uomo ha de' rapporti.

Gli Esseri con i quali, nell' *Ordine Naturale*, abbiamo delle relazioni possono distinguersi in quattro Classi.

Occupa la prima l' *Essere eterno* come causa produttrice di questo medesimo Ordine, e però come causa da cui convien ri-

petere la esistenza e gli attributi di tutti gli Esseri creati.

Occupano la seconda gli Esseri intelligenti, e però morali e liberi, dotati dell' insigne prerogativa di conoscere se medesimi e il loro Fattore, e sono gli *Uomini*.

Occupano la terza gli Esseri dotati bensì di volontarietà ne' loro movimenti, e di percezione delle proprie sensazioni, ma privi di libertà, ed incapaci di moralità, e sono gli *Animali*.

Occupa la quarta ed ultima Classe *gli Esseri tanto organici*, voglio dire forniti di una organizzazione e di vita vegetativa, quanto *gl' inorganici*, e in generale la *materia bruta*.

Gli Esseri compresi in queste due ultime Classi sono privi della cognizione della propria esistenza, e dell' Autore della medesima.

Ora l' Uomo, come che composto di doppia sostanza, l' una spirituale e ragionevole, l' altra organico-sensitiva è in relazione con tutte queste Classi avvegnachè come dotato di sostanza organico-sensitiva è legato all' ultime due; e come dotato di sostanza spirituale e di ragione ha un rapporto diretto con l' Essere eterno, che trovasi alla testa dell' Ordine Naturale, e in cui, come in causa effettrice, tutti gli Esseri colle loro esistenze ed attributi, vanno a

convergere e riunirsi quasi in un centro comune. Egli è da questo medesimo Ordine che debbono cominciare le nostre ricerche, affin di dedurne le diverse Classi de' nostri doveri.

§ III.

Ricerca de' nostri doveri verso l'Ente Supremo.

Nella prima Classe degli Esseri che ci presenta l'*Ordine Naturale* ho detto trovarsi *Dio* come causa effettrice degli Esseri creati, e de' loro attributi. Per conoscere i rapporti che nell'ordine medesimo legano l'uomo a questo Essere eterno e necessario, si ragioni così:

Rapporti che ha l'Uomo con Dio nell'Ordine Naturale.

I.° La cognizione della propria esistenza essendo la prima che l'uomo si procaccia allorchè attende alle proprietà sensibili degli oggetti che affettano i suoi sensi (1) è altresì il primo mezzo per cui si solleva alla cognizione della Divinità: avvegnachè se si faccia ad interrogare se stesso, o gli Esseri a se eguali, o gl'inferiori, non solo non troverà in alcuno la ragione della propria esistenza, ma si vedrà di più obbligato a riconoscere unicamente da quella la ragione dell'esistenza dell'intero Ordine Naturale, e di quanto in esso è compreso. Il primo rapporto pertanto che scorge tra se e la Divinità è *di un Essere creato all' Essere Creatore*.

(1) Capitolo II. §. 2.

II.° Che se in appresso passi a considerare la condizione cui si trova soggetta la sua esistenza, si vedrà costretto a confessare che qualunque sua cura non basterebbe a conservargliela, ma che richiedesi una mano benefica che la sorvegli e sostenga. Infatti conosce egli completamente l' intera struttura del suo corpo? Conosce forse la vera causa della disposizione che ha il medesimo a muoversi; e non piuttosto conosce unicamente esser questa la risultante di forze e resistenze ignote, quali sono quelle delle parti che lo compongono? È forse in caso di calcolare l'azione degli agenti sì esterni che interni per opporle una resistenza proporzionata, e tale da non permettere l' eccesso della prima sulla seconda? Si dirà che il tutto accade in conseguenza di Leggi fisse e determinate. Ma chi n' è il Legislatore, e chi veglia alla loro osservanza? Il secondo rapporto pertanto che nell' ordine naturale lega l'uomo alla Divinità è di un Essere *bisognoso di tutto all' Essere Datore e Provveditore di tutto*.

III.° Proseguendo egli ad esaminare la sua natura e le sue inclinazioni non può a meno di non confessare di sentirsi stimolato e mosso da una forza irresistibile all' ulterior perfezione del suo essere, e al possedimento di un bene che lo renda felice;

e vede e sente nel tempo stesso, che una simile perfezione e felicità non può sperarla che dallo stesso Essere eterno, come quegli che nella essenza sua infinita racchiude e rappresenta il vero, l'ordine, il bello, il giusto, l'onesto; e come quegli da cui può unicamente attendere la sanzione proporzionata ai sacrificii che gli costa l'osservanza della Legge. Da tali riflessi ne inferisce il terzo rapporto tra se e l'Eterno, ed è di un *Essere dotato di una tendenza necessaria alla sua perfezione e felicità alla sorgente stessa della perfezione e felicità*.

Conosciuti per tal modo e fissati i principali rapporti che gli presenta l'Ordine di Natura, ho detto che con altrettanta facilità giunge l'uomo a sollevarsi alla cognizione degl' immutabili ed eterni nell' Ordine per essenza, essendo gli uni strettamente concatenati con gli altri. Di fatto:

Rapporti nell' Ordine metafisico e morale.

I. Se il primo rapporto che lega l'uomo nell' Ordine di Natura all' Eterno è di un Essere creato al suo Creatore; ha egli dunque con questo nell' ordine Metafisico *un rapporto di effetto alla sua Causa produttrice* (1). Di qui un doppio rapporto *nell' ordine morale*, ed è di *subordinazio-*

(1) Capitolo III. §. 12. II.

ne e di amore ; non però di qualunque amore , ma di un' amore *di preferenza ;* atteso il massimo de' beneficii che ricevette coll' esistenza . Quindi è che il primo suo dovere verso il medesimo è di *subordinazione avvivata da sentimenti di amore di preferenza .*

II. Se il secondo rapporto che l' ordine naturale presenta all' Uomo relativamente a Dio è di un' Essere bisognoso di tutto all' Essere Donatore e Provveditore di tutto *;* ha dunque con questo nell' ordine metafisico un rapporto *di effetto alla sua causa provveditrice ;* e però (argomentando come si è fatto di sopra) gli deve *subordinazione avvivata da sentimenti di riconoscenza .*

III. Se il terzo rapporto che scorge l' Uomo nell' Ordine Naturale tra se e Dio è di un' Essere anelante alla propria perfezione e felicità al fonte stesso della perfezione e felicità ; ha dunque con quello nell' ordine metafisico un rapporto *di effetto alla sua cagione finale* : ond' è che gli deve *subordinazione , avvivata da sentimenti di fiducia e di speranza .*

Seguendo pertanto i rapporti che gli presenta l' ordine naturale giunge l' Uomo a rintracciare nell' ordine metafisico ed essenziale i rapporti immutabili che lo lega-

Legge generale che racchiude i doveri dell' Uomo verso l' Essere Supremo.

no all' Ente Supremo, e quindi i doveri particolari che loro corrispondono. Ma questi possono enunciarsi con una sola proposizione, dicendo che » Ogni Essere dotato di ragione deve all' Eterno subordinazione, avvivata da sentimenti di amore di preferenza, di riconoscenza, di fiducia, e speranza ». Tal' è pertanto la prima Legge o massima generale regolatrice i doveri dell' Uomo verso l' Ente Supremo.

§ IV.

Ricerca de' doveri verso noi medesimi.

Nella Classe degli Esseri che ci presenta l' Ordine Naturale abbiam veduto che l' Uomo occupa il secondo posto. È dunque sotto questo nuovo aspetto che ora ci è uopo di riguardarlo, affin di trarne i doveri che gl' incombono.

Rapporti nell' Ordine di Natura.

I. Per poco ch' egli si faccia a riflettere sopra se medesimo si avvede esser composto di due sostanze, ignote bensì nell' intima loro natura, ma pure abbastanza note e distinte per alcune facoltà che si manifestano per via di fatto, e che gli contestano essere l' una di esse *semplice e spirituale*, l' altra *organica e materiale* (1).

Ora tra le facoltà spettanti alla prima giunge con pari facilità a ravvisarne e distinguerne tre principali, e sono le facoltà

(1) Capitolo II. §. 4.....

di *sentire*, di *conoscere*, e di *volere*, il retto esercizio delle quali costituisce in lui ciò che dicesi *ragione*: tra le facoltà spettanti alla seconda, ed affatto distinte da quelle, ne ravvisa quattro principali cioè la facoltà *di sentire esterna*, la facoltà *di ricordarsi*, l'altra *di formarsi delle abitudini*, e per ultimo la facoltà *di sentire interna*, che distinguesi da quella unicamente per ciò che consiste nella disposizione che hanno i nervi, disseminati nelle interne pareti de' nostri visceri, ad eccitare delle impressioni di un genere diverso da quelle che riceviamo per mezzo de' cinque sensi esteriori, risvegliando nella nostra sostanza semplice quelle sensazioni od affezioni particolari che chiamansi *appetiti*.

Tra queste due specie di facoltà non può l' Uomo istituire il più leggiero confronto senza che veggasi condotto a stabilire le seguenti verità: 1.° che le facoltà organiche, sebbene determinate naturalmente a un fine, possono mancare nella loro azione o per *difetto* o per *eccesso*, non essendo per se stesse capaci di conoscere, e dirigersi a quel fine; 2.° che questo eccesso o difetto di azione potrebb' essere pernicioso alla stessa ragione; 3.° che la sostanza semplice ha in questa medesima il mezzo adatto a condurre dette facoltà alla loro

naturale destinazione ; 4.° che vi ha del suo interesse nel dare alle medesime siffatta direzione: per tal guisa, per limitarmi ad un' esempio, essendo il fine, per cui ci è stata data *la facoltà di sentire* (che ho chiamato *interna*) di avvertirci a provvedere alla nostra conservazione; se allorquando essa ci stimola alla fame e alla sete non ponessimo a questi stimoli ed appetiti un limite, ci strascinerebbero il più delle volte alla crapula e all' ubriachezza .

Tutte queste verità gli presentano naturalmente questa conseguenza » ch' esiste un rapporto fondato sull' ordine di creazione tra le sue facoltà organiche e la ragione, *ed è d' incapacità nelle prime di condursi e di dirigersi con sicurezza al fine ch' è loro prescritto ; di capacità e d' interesse nella ragione di esser loro di guida e di maestra* » .

II. Nello stesso Ordine di Natura scorge di più l' Uomo che anche le sue facoltà spirituali prese *isolatamente* richiedono di essere governate e dirette onde raggiungano la loro naturale destinazione ; e che per mezzo della ragione egli è in caso di dare anche a queste siffatta direzione e governo : che anzi non può non avvedersi che se trascurasse di farlo , ne verrebbe danno alla ragione medesima , come quella che risulta

dal retto esercizio di dette facoltà. Esiste pertanto un rapporto *di necessità e d' interesse* nelle prime di essere governate e dirette alla loro naturale destinazione; *di capacità e d' interesse* nella ragione di dare alle medesime la conveniente direzione e governo.

Rapporti negli ordini metafisico e morale.

Dalla cognizione di questi due rapporti nell' ordine di natura, ecco in qual maniera giunga l' Uomo a sollevarsi agl' immutabili *nell' ordine metafisico ed essenziale*.

I. Se l' animo, e per dir meglio la ragione, è sola capace di condurre e di governare; se le facoltà organiche han bisogno di esser da questa governate e dirette alla loro naturale destinazione; e se la mancanza di una tal direzione e governo produrrebbe l' infelicità delle due sostanze delle quali l' Uomo è composto, è manifesto che a questi rapporti nell' ordine naturale corrisponde nell' *ordine metafisico* l' altro di convenienza che tra due cose disuguali in perfezione sia preferita quella che, atteso un maggior *grado di questa medesima perfezione* ha diritto di esserlo (1); d' onde deriva nell' *ordine morale* il dovere dell' Uomo verso se stesso di tenere soggette le sue facoltà organiche alla ragione.

(1) Capitolo III. §. 12. IV.

II. Ma abbiam veduto che se una simile subordinazione non si estendesse alle *facoltà intellettuali*, mancherebbero ancor queste della conveniente direzione e governo. La necessità pertanto di direzione e di governo per parte delle facoltà intellettuali; la capacità di governare e di dirigere per parte della ragione richiamano ancor qui nell' *ordine metafisico* il medesimo rapporto di convenienza che venga preferito ciò che, attesa una maggior perfezione, debb' esserlo; e però l' altro rapporto morale che annuncia il *secondo dovere* dell' Uomo verso se stesso, per cui gli vien prescritto *di tenere soggette alla ragione le sue facoltà spirituali*.

Legge generale che abbraccia i doveri dell' Uomo verso se medesimo.

Questi due rapporti necessarii ed invariabili, e per conseguenza que' due doveri possono similmente enunciarsi con una sola proposizione in questa guisa » convien che l' Uomo sottometta le sue facoltà sì spirituali che organiche alla ragione ». Tal' è la seconda *Legge generale* di natura che abbraccia i così detti *doveri individuali*.

§ V.

Ricerca de' doveri verso i nostri simili.

Considerato per tal modo l' Uomo nei rapporti che ha con se stesso, passiamo a riguardarlo sotto gli altri che lo legano ai suoi simili.

E primieramente la Storia delle più antiche e colte Nazioni, la tradizione pres-

so che universale, le opinioni de' più famosi tra i Saggi di ogni età; le favole stesse della mitologia convengono concordemente nel far discendere la *specie umana da un sol' Uomo e da una sola Donna:* siffatta opinione generale e costante sulla identità di origine della medesima è di più fondata sull' ordine invariabile, che si è sempre osservato nelle umane generazioni; e sulla stessa costanza nella natura e negli attributi degli Esseri che la compongono. Ond' è che con ragione è stato scritto » che l' immaginare un cambiamento essenziale in cotesto ordine sarebbe lo stesso che voler creare a capriccio delle nuove specie, supponendo de' cambiamenti de' quali non esiste la più piccola traccia » .

Rapporti nell' Ordine Naturale.

I.° Che se identica è l' origine della specie umana; se tutti gli Uomini sono figli dello stesso Padre; se formano tra di loro una medesima famiglia; è chiaro dover esistere tra di essi nell' ordine naturale un *legame o rapporto strettissimo di fratellanza*, sebbene al sommo remoti ne siano i gradi, e indiscernibili le diramazioni.

II.° Oltre questa origine comune a tutti ci presenta lo stesso ordine negli Esseri della seconda Classe una totale identità di natura, di tendenze, di facoltà. Avvi dunque tra i medesimi un rapporto d' *identità*

di natura , di mezzi , di fine , fondato sull' ordine naturale , ossia fondato sulle disposizioni che vennero assegnate a ciascun individuo della specie umana dallo stesso Ordinatore Supremo .

III.° Non può in fine l' uomo riportarsi separatamente all' intera associazione de' suoi simili senza che veggasi obbligato a riguardarsi come un *semplice individuo di una Famiglia tanto vasta quanto lo è il Genere Umano* . Da tal confronto nasce il terzo rapporto nell' ordine di creazione tra gli Esseri che compongono la seconda Classe.

Rapporti nell' Ordine Metafisico e Morale.

Vediamo ancor qui in qual maniera questi tre rapporti ci conducano alla cognizione degl' immutabili, e necessarii.

I.° Poichè tra gli uomini avvi un rapporto di fratellanza fondato sull' ordine di creazione; uopo è che nell' ordine essenziale gli corrisponda il *rapporto di eguaglianza* . Ora l' eguaglianza tra fratelli importa amore reciproco. *L' amore di fratellanza* è dunque il primo rapporto nell' ordine morale , e però il primo dovere tra uomo e uomo .

II.° Non essendo poi possibile che i figliuoli di uno stesso Padre si riguardino nell' Ordine di Natura come forniti dello stesso germe di perfettibilità , e della stessa capacità di perfezionarsi e di felicitarsi , in una

parola della stessa identità di natura di mezzi di fine senza che ne deducano lo stesso rapporto nell' ordine essenziale di *reciproca eguaglianza*, è naturale che debbano similmente riconoscere nell' *Ordine morale* l' obbligo di *amarsi con amore di stima reciproca*. Tal' è il *secondo dovere tra uomo e uomo*.

III.° Per ultimo se egli scorge nell' Ordine di Natura di essere legato alla Società con lo stesso rapporto con cui un' individuo di una immensa famiglia è legato a questa medesima famiglia, gli è forza d' inferire che nell' ordine essenziale (1) si trova essere alla medesima ciò che *la parte è al suo tutto*; e però che l' amore che deve all' intera Società del Genere Umano vuol' essere un' *amore di preferenza*. Perlocchè questa specie di amore costituirà il terzo rapporto nell' Ordine morale, e quindi il terzo dovere tra uomo e uomo.

Concludasi pertanto che l' Uomo, o prende a riguardare i suoi simili *individualmente*; e sotto questo primo aspetto egli ha con ciascuno di essi un duplice rapporto di *amore di fratellanza*, *e di stima*; o riguarda i suoi simili *collettivamente*, e sot-

(1) Capitolo III. §. 12. V.

to questo secondo aspetto egli ha con l' intera Società un *rapporto di amore di preferenza* .

Legge generale che racchiude i doveri dell' Uomo verso gli altri Uomini.

Che però la Legge regolatrice i doveri scambievoli tra gli uomini è quella che loro comanda » di diportarsi in maniera verso ciascuno, sicchè ogni azione sia retta ed animata da un doppio amore di fratellanza e di stima; e di diportarsi in maniera verso il Genere umano sicchè ogni sua azione sia retta ed animata da amore di preferenza » .

§ VI.

Ricerca dei Diritti e doveri dell' Uomo verso gli Esseri di condizione inferiore alla sua.

La terza Classe, quale l' ordine di creazione ce la presenta, comprende gli Animali, privi bensì dell' uso libero e riflesso della ragione ma capaci di conoscere ciò che può essere necessario alla loro conservazione, e di più suscettibili di piacere e di dolore, di passioni e di sentimenti .

Rapporti nell' Ordine di Natura.

I. Se si esamini da presso la loro condizione sembra che tutto concorra a farci credere esser' eglino creati per il nostro comodo ed uso. Per qual' altro fine difatto se non per questo è destinato il prodigioso lor numero? Non fù forse per alleggerire le fatiche che dobbiam sostenere nella coltura delle terre, e nelle varie operazioni delle arti delle maifatture del commercio ch' ebbero in dono gli Animali quella particolare struttura di corpo, e quella forza sorprendente che li rende si adatti a quelli

oggetti? A che gioverebbero i prodotti sì varii e sì analoghi ai nostri bisogni che incessantemente ci somministrano se non avessero alcun rapporto con noi, e se dovessero vivere unicamente a loro stessi?

Si aggiunga che se negli Animali si osserva una perfetta disposizione a servire agli usi e comodi dell' Uomo; non minore se ne osserva in questo per sottometterli ed obbligarli a prestarsi ai suoi bisogni: agile e destro nella persona, formato di una organizzazione adatta a tutti i moti e a tutti gli atteggiamenti, dotato di previsione e di discernimento nutre di più in petto un coraggio che per essere regolato dalla ragione è di gran lunga superiore al cieco furore delle bestie, che giunge di fatto a rendere umili ed obbedienti ai suoi cenni. Quelle *disposizioni negli Animali* di prestarsi ai bisogni dell' Uomo, *que' mezzi nell' Uomo* per obbligarli a prestarsi ai suoi bisogni costituiscono pertanto il primo rapporto nell' Ordine Naturale tra queste due Classi di Esseri, ed è il rapporto di *destinazione generale per i bisogni della specie umana*.

II. Non ostante questo rapporto è indubitato che gli Animali di poco sollievo sarebbero all' Uomo quando vivessero nello stato di totale libertà. Ha egli assoluta ne-

cessità di ritirarli presso di se, di addimesticarli, in una parola di dar loro l' istruzione ed educazione che li renda atti a quel fine. Ma gli Animali e sono suscettibili di ricevere, e l' Uomo è capace di dar loro siffatta istruzione ed educazione. Avvi dunque tra queste due Classi di Esseri nell' ordine di creazione un secondo rapporto ch' è una conseguenza del primo, *di destinazione particolare degli Animali per i bisogni di ciascun' individuo della specie umana*.

III. Gli animali finchè sono in loro libertà riescono a procacciarsi il necessario sostentamento, e sanno benissimo ritrovare i rimedii onde allontanare le infermità e provvedere ai proprii bisogni: non così allorchè passano sotto il dominio dell' Uomo. Vengono essi a perdere irreparabilmente colla libertà queste risòrse. Ora l' uomo fu provveduto de' mezzi necessarii per conservare gli Animali che gli piacque di assoggettare al suo dominio, e n' è largamente compensato dall' utile che ritrae dalle loro fatiche. L' *impossibilità* pertanto in cui gli Animali addimesticati si trovan posti dall' Uomo di procacciarsi il necessario per la propria conservazione, congiunta all' utile che gli recano colle loro fatiche, la *possibilità* nell' Uomo di prestar loro quel ne-

cessario, compensata copiosamente dall' utile che ne ritrae, costituiscono il terzo rapporto nell' Ordine di Natura (ch' è identico ai precedenti se non che è inverso, riguardando l' Uomo qual mezzo) ed è di destinazione naturale per parte dell' Uomo alla conservazione *degli Animali addimesticati*.

Rapporti nell' Ordine Metafisico.

Da questi tre rapporti nell' Ordine Naturale è facile a derivare gli essenziali nell' Ordine Metafisico. Perocchè

I. Se negli Animali considerati nell' ordine di creazione si ravvisa un rapporto di *destinazione generale* per i bisogni della specie umana, vi ha dunque tra quelli e questa un rapporto metafisico *di mezzo al suo fine* (1), rapporto che ci conduce ad inferirne un' altro nell' ordine morale ch' è quello che ci annuncia il diritto che ha la specie umana di *dominio generale sugli Animali selvatici*.

II. Se di più esiste nell' Ordine di Natura tra gli Animali e l' Uomo, preso individualmente, un rapporto di *destinazione particolare* per i suoi bisogni e conservazione, evvi similmente tra quelli e questo lo stesso rapporto metafisico di mezzo al suo fine, che ce ne offre un' altro nell' ordine

(1) Capitolo III. §. 12. III.

morale ed è quello che ci annuncia il secondo diritto che ha ciascun' individuo della specie umana *di dominio particolare sugli Animali da se addimesticati* .

III. Per ultimo se ancor l' Uomo ha dal canto suo con questi ultimi un rapporto di destinazione per i loro bisogni e conservazione : se dalle loro fatiche ne può ritrarre e ne ritrae di fatto un' utile corrispondente ; vi è dunque egualmente tra esso e i medesimi nell' ordine metafisico il rapporto di *mezzo al suo fine*; d' onde nasce l' altro nell' ordine morale che impone all' Uomo il dovere *di prestare agli Animali addimesticati quanto è necessario per la loro conveniente conservazione*.

Legge Generale che comprende i diritti dell' Uomo sugli Animali , e del dovere che ne risulta .

Volendo ancor qui riunire in una sola proposizione gli enunciati diritti e doveri , diremo che l' Uomo ha sugli Animali selvaggi un diritto di dominio generale e legittimo , il quale diviene particolare , e gli comunica la proprietà , tosto ch' ei se li sia fatti proprii : diritto che non può essere disgiunto dal dovere di prestare ai medesimi tutti i mezzi e soccorsi necessarii per la loro conveniente conservazione .

§. VII.

Ricerca de' diritti dell' Uomo sugli esseri organici , ed inor-

Nella quarta ed ultima Classe dell' ordine naturale si trovano tanto gli Esseri forniti di organizzazione e di vita ma privi di senso , e questi sono i vegetabili , quanto gli

Esseri privi di organizzazione di vita e di senso, e questi sono la terra e i minerali. Rimane dunque a fissare i rapporti che in questa Classe legano cotesti Esseri all' Uomo.

ganici ovvero sulla terra e suoi prodotti.

Rapporti nell' Ordine di Natura,

I. I Frutti che le piante ci offrono, l' erbe e i fiori de' quali la terra si ammanta, i metalli, e le altre preziose sostanze che racchiude nel suo seno ci annunziano chiaramente la loro inutilità quando non servissero al sostentamento e ben' essere dell' Uomo. Ma i bisogni di lui tanto naturali che sociali ci avvertono ch' ei non potrebbe fare a meno di tai prodotti. Vi ha dunque nell' ordine di creazione un primo rapporto tra gli Esseri organici ed inorganici, ed in generale tra la terra (compresivi i suoi prodotti) e l'Uomo, *ed è di destinazione per i bisogni, e per la conservazione generale della specie umana*.

II. Questi medesimi prodotti però se si osservino da vicino, e quali ci vengono dalla Natura *non sono sufficienti, nè i più adatti ai bisogni dell' Uomo*. Che sono di fatto i prodotti ch' è in caso di dare spontaneo un Territorio in confronto de' bisogni di una intera popolazione? E poi quand' anche fossero sufficienti, è noto che nello stato in cui ce li offre la natura sono generalmente agresti e insalubri.

Ma se sono essi insufficienti, nè totalmente adatti ai bisogni dell' Uomo; l' Uomo è invece fornito di mezzi opportuni non solo per moltiplicarli ma per migliorarne eziandio le qualità: per tal guisa i frutti e l' erbe più aspre e selvatiche ingentiliscono sotto la sua mano, e divengono più salubri e nutritive: i semi e le radici vigorose bensì ma non abbastanza alimentatrici, che la terra naturalmente produce, si trasformano, mercè l' industria dell' Uomo, in messi ubertose; ed i metalli stessi, e le altre sostanze sì utili alle arti alle manifatture al commercio non sono che degli edotti imperfetti, e presso che inutili quando la mano di lui non li ripulisca, e li adatti a quelli usi.

Che più? Ha inoltre l' Uomo una vera *necessità* di prevalersi di quelle benefiche disposizioni nella terra e ne' suoi prodotti col prendere a coltivarne una porzione per assicurarsi i mezzi di sussistenza. Perocchè suppongasi ch' ei si contentasse di attendere i soli prodotti che la terra non coltivata gli offre. Avendo tutti gli altri uomini un diritto eguale sui medesimi, gli accaderebbe o per lo meno potrebbe accadergli di rimanerne totalmente privo. Ora quella disposizione per parte della terra di compensare largamente i sudori che sparge l' Uomo nel coltivarla; la necessità in questo

di prevalersi di tale disposizione occupando e coltivando quella quantità di terreno che gli assicuri i mezzi di sussistenza, costituisce il *secondo rapporto nell' ordine di creazione* tra l' Uomo, e gli Esseri puramente organici ed inorganici, ovvero tra l' Uomo e la Terra, compresivi i suoi prodotti, ed è di *destinazione per i bisogni, e per la conservazione speciale di ciascun' individuo della specie umana*.

Rapporti negli Ordini Metafisico e Morale.

1.° Con la scorta di questi due rapporti nell' Ordine di Natura non può incontrarsi difficoltà nel rintracciarne gl' immutabili nell' Ordine Metafisico. Quindi al primo corrisponde il rapporto di *mezzo al suo fine* conveniente e necessario, dal quale discende il *rapporto nell' ordine morale*, che annuncia il diritto di *dominio generale, e comune a tutti gli uomini sulla terra e suoi prodotti*.

2.° Al secondo corrisponde egualmente lo stesso rapporto nell' ordine metafisico di mezzo *al suo fine* conveniente e necessario, da cui discende il rapporto nell' *ordine morale* che ci annunzia il diritto di dominio *speciale ed esclusivo che l' Uomo acquista sul terreno, che non trovando occupato, prenda a coltivare, e sopra i suoi prodotti*.

Di qui l' origine del diritto di *proprietà* ch' ei venne ad acquistare sui medesimi.

Legge generale che comprende i diritti dell' Uomo sulla terra, e suoi prodotti.

Riunendo pertanto questi due diritti in una sola proposizione si dirà, che la Legge regolatrice i diritti *dell' Uomo* rispettivamente alla terra e suoi prodotti vuol' essere espressa così.

L' Uomo ha sulla Terra e sopra i suoi prodotti un diritto di *dominio generale e legittimo* per cui può non solo appropriarseli, ma di più accrescerli migliorarli perfezionarli a suo bell' agio; e questo diritto, esercitato ch' ei l' abbia col prender possesso di un fondo non occupato affin di provvedere alla propria conservazione, gli dà sul medesimo e sopra i suoi prodotti un *diritto di dominio particolare ed esclusivo* ch' è quanto a dire la proprietà.

§ VIII.

Si conchiude che la Legge di Natura con ragione è stata enunciata con i termini sopra espressi proponendoci le regole necessarie per rendere giuste le nostre azioni.

Tali sono le cinque Leggi o *massime generali* regolatrici i doveri e i diritti dell' Uomo verso gli Esseri con i quali nell' Ordine Naturale è in relazione. Ma queste non sono che altrettanti enunciati di rapporti costituenti l' Ordine Essenziale. La Legge pertanto cui incombe l' assegnare siffatte massime generali dovea necessariamente richiamarci all' esame, ed osservanza di questo medesimo Ordine.

Avvertimento.

Rimane ora che si dimostri la seconda parte facendo vedere, che la legge di

Natura, qual' è stata enunciata, col presentarci que' rapporti, ci presenta altrettante massime, cui conformando il nostro operare, verrà questo ad acquistare l' impronta dell' onesto e del giusto. Ciò che eseguirò col limitarmi ad alcuni esempii: mentre nel progresso di questo Saggio avrò spesso motivo, col farne osservare più opportunamente la pratica, di verificare quanto asserisco.

CAPITOLO XI.

Proseguimento del Capitolo antecedente.



§ I.

La Legge enunciata ci prescrive la pietà verso i Genitori.

Tra le massime di onestà frequentemente raccomandate dagli antichi Filosofi vi è quella *della pietà verso i Genitori*. Con tal vocabolo non vollero essi già intendere il solo dovere di subordinazione e di rispetto de' figli verso i loro parenti ch' è di giustizia; ma in particolare quella tenera affezione per cui un figlio, sia o nò soggetto alla podestà patria, non cessa giammai di riguardare ne' Genitori altrettante immagini, giusta l' espressione di Aristotile, della Divinità, dandosi la cura di prestar loro in ogni circostanza il necessario sollievo e conforto. Vediamo se tal massima derivi immediatamente dal principio enunciato (1).

(1) Nella ricerca dell' onesto nelle azioni più di una volta le idee che ci si presentano a confrontare sono delle prette idee metafisiche o morali. Ciò nulla verrà a togliere all' esattezza del metodo proposto; mentre l' esame delle medesime quando si riportino all' Ordine cui appartengono, ci porgerà da se dei rapporti dai quali potranno trarsi immediatamente le massime che si voglion verificare, come negli esempii proposti.

Riportando all' Ordine Naturale le idee determinatissime di *Padre* e di *figlio* trovo primieramente, che tra le medesime esistono de' rapporti consimili a quelli, che vedemmo esistere tra l' Uomo e la Divinità, cioè trovo che il secondo è legato al primo per mezzo dei due rapporti di procreato al procreatore, di bisognoso di conservazione e di educazione a colui cui deve l' una e l' altra. Di qui il doppio dovere di *subordinazione*, e di *amore* di *preferenza* e di *riconoscenza*.

Nello stesso Ordine veggo inoltre che se giunto il figlio ad una certa età non è più tenuto ad adempiere a quel primo dovere; non cessa egualmante in lui l' obbligo di soddisfare il secondo: mentre i vantaggi che ritrasse dalla conservazione ed educazione paterna non venendo meno che con la vita, gli presentano un *rapporto di perpetuità*, rispettivamente all' obbligo di amare il Genitore con amore di preferenza e di gratitudine. Dai medesimi rapporti pertanto, dai quali discende il dovere di amare i proprii Parenti, discende l' altro su cui è fondata la *massima di onestà naturale*, chiamata pietà verso i Parenti (*pietas erga parentes*), che c' impone di assisterli, e di venerarli fino all' ultimo de' nostri giorni.

§ II.

La stessa Legge ci prescrive l' amor della Patria.

Un' altra massima di onestà ripetuta sovente dai Saggi dell' Antichità è quella, che c' inculca *l' amor della Patria*.

La verità ed aggiustatezza di questa massima si discopre con eguale facilità per mezzo della Legge enunciata. Poichè se nell' Ordine Naturale si osservino le idee fisse e determinate *di Cittadino* e *di Patria*, si scorgerà che ci conducono allo stesso rapporto che ci presentano nello stesso Ordine le idee determinatissime *di Uomo* e *di Società del Genere umano*, cioè si troverà il rapporto *di parte al suo tutto* (1); d' onde s' inferirà (come si è fatto di sopra relativamente al Genere umano) che l' amor della Patria debb' *essere pel Cittadino un' amore di preferenza*.

§ III.

Essa ci ordina di anteporre le virtù alle ricchezze.

Le antiche scuole Socratiche raccomandavano con particolare impegno di *anteporre la virtù alle ricchezze*.

Questa massima fondamentale di naturale onestà fluisce ancor essa dal nostro principio. Infatti se si consultino nell' Ordine Morale le due idee fisse e determinate *di virtù e di ricchezze*, i loro rapporti ci condurranno alla discoperta del *rapporto metafisico di preferenza* dovuta a ciò che, *attesa una maggior perfezione*, *convien che sia*

(1) Capitolo III. §. 12. V.

preferito; e quindi alla massima morale di onestà, che ci dice, che in ogni caso di collisione tra la virtù e le ricchezze, si dee preferire la prima alle seconde.

§ IV.

Se sia vero che alla Giustizia commutativa compete la proporzione aritmetica, alla distributiva la Geometrica.

Ove abbiam trattato della *Giustizia universale* abbiamo asserito che la *Commutativa* richiede l'*eguaglianza aritmetica*, la distributiva la *geometrica*. Anche questa verità è fondata su de' rapporti essenziali ed invariabili.

Per dimostrarla nella prima parte, voglio dire per ciò riguarda la *Giustizia Commutativa*, supporrò di avere ricevuto in prestito da un amico dieci rubbia di grano. Essendo il mio debito come dieci, il credito di quello sarà evidentemente come dieci. Se io pertanto volessi restituirgli non 10. rubbia, ma 9 e $\frac{99}{100}$ è chiaro che non sarei giusto con lui, mentre il di lui credito diminuendo di $\frac{1}{100}$, di tanto verrei a defraudarlo col soddisfare per sì fatta guisa il mio debito. Quindi è che per essere giusto con l'Amico debbo restituirgli per lo appunto dieci rubbia, senza permettermi la più piccola diminuzione: nella stessa maniera si ragioni di ogni altro caso consimile. È dunque fondato sull'ordine essenziale, che la Giustizia Commutativa richieda l'eguaglianza Aritmetica.

Non così della *distributiva*. Poichè avendo questa per fondamento l' altrui *merito*; non è possibile che il merito per esempio di più persone concorrenti a una stessa ricompensa sia tale, che non ammetta un qualche grado di differenza, e quindi un più e un meno. Alla distribuzione delle medesime non è dunque applicabile la proporzione superiore, bensì la geometrica.

§ V.

Se nella distribuzione fatta di una ricompensa promessa siasi osservata la giustizia distributiva.

Ma discendiamo ad una pratica alquanto più sensibile del principio enunciato.

È un capo di famiglia che, dopo avere distribuito una ricompensa ad un certo numero di Operaii, dubita di non essersi diportato con giustizia nella distribuzione che ne ha fatto.

Si osservi con quanta facilità per mezzo dello stesso principio ei giunga ad allontanare da se qualunque sospetto: esamina nell' Ordine Morale il rapporto che passa tra una ricompensa qualunque e coloro ai quali è dovuta; e poichè trova che desso è il *rapporto di convenienza che si scorge nella preferenza dovuta a ciò che ha maggior perfezione*, ne deduce questa conseguenza » Dovea io dunque una ricompensa maggiore a colui che con maggiore esattezza e perfezione eseguì nel tempo stabilito il proposto lavoro » Appoggiato a questo raziocinio non gli rimarrà che di chiamare ad esa-

me il lavoro di ciascun' operajo per conoscere se la promessa ricompensa sia stata da lui giustamente distribuita.

§ VI.

Se i sentimenti con i quali abbiamo approvato o disapprovato alcune azioni siano legittimi, e giusti.

S' immagini ora che si brami conoscere se i sentimenti di approvazione e disapprovazione che abbiam profuso in certi incontri li abbiamo convenientemente profusi.

Prima di far vedere come dobbiamo procedere in questo esame è bene di ricordare ciò che altra volta si è fatto rimarcare, cioè che i primi sentimenti di approvazione o disapprovazione ch' esterniamo nel vedere o nell' udire il racconto di alcune azioni (e che non debbon confondersi con que' sentimenti ragionati e riflessi de' quali si è parlato ove si prese a trattare dell' onesto e del giusto) non sono sempre legittimi e giusti, ma talvolta illegittimi ed ingiusti. Difatti cosa è mai che ci accade allorchè ci abbattiamo in alcuno oppresso da *grave tristezza*, o in un' altro trasportato da *gioja esuberante*, ovvero in un terzo che sia in atto di *domandare mercede* ad uno che gli sta sopra per percuoterlo? Ci sentiamo tosto intenerire sullo stato di quest' ultimo, ed un certo qual sentimento di sdegno si eccita in noi contro il percussore; laddove ci rattristiamo con quel primo, ci rallegriamo con il secondo.

Ma questi e simili sentimenti sono poi eglino sempre in noi giusti e legittimi? Chi potrebbe con buona fede affermarlo quando venisse in cognizione, che l' allegrezza fu in quel primo prodotta dall' esser giunto all' adempimento di un malvagio disegno; che la tristezza nel secondo procedette dall' essergli andata a vuoto una machinata vendetta, e che il percussore che riguardammo di mal' umore e con isdegno, è un padre amoroso che studiasi di emendare con quest' unico mezzo che gli rimane, un figlio discolo ed insensibile ad ogni altra correzione? Non sono dunque sempre nelle prime lor mosse legittimi e giusti i nostri sentimenti.

Or come rettificarli? Col farci ad esaminare *nell' ordine corrispondente* i rapporti che riguardano gli oggetti che in noi li produssero; e nel caso attuale coll' esaminare *nell' ordine metafisico* il rapporto che passa tra la *cagione* che produsse que' sentimenti e la *qualità* de' sentimenti medesimi, ossia il rapporto che vi ha tra la *cagione e la qualità dell' effetto che dovea produrre sul nostro animo*: avvegnachè se tra l' una e l' altra scorgeremo un *rapporto di convenienza*; dovremo approvare que' sentimenti come legittimi; e viceversa disapprovarli come illegittimi se tra i medesimi scorgeremo un *rapporto di disconvenienza*: per tal guisa

dopo essere io venuto in cognizione della cagione dell' allegrezza nel primo, della tristezza nel secondo, ritrovo nell' ordine un rapporto di *disconvenienza* tra quella cagione e que' sentimenti. Ond' è che non solo li condanno in ambedue, ma vedo che io dovea anzi rallegrarmi quando l' uno si rammaricava, dovea rattristarmi quando l' altro gioiva: per tal guisa, dopo essermi assicurato che il percussore è un padre affezionato il quale è costretto, suo malgrado, a prevalersi della sua autorità sopra il figlio, trovo un rapporto di *disconvenienza* tra la cagione ed i sentimenti che si destarono nel mio animo, per cui vedo di dovere approvare, e commendare ciò che in me eccitava sdegno e disapprovazione.

§ VII.

Se i sopradetti sentimenti abbiano invece mancato per eccesso o per difetto.

Si debba ora giudicare se que' medesimi sentimenti in alcune particolari circostanze abbiano peccato *per eccesso* o per *difetto*.

Finchè esaminiamo nell' ordine *la qualità de' sentimenti* prodotti da quelle particolari cagioni, e indaghiamo la convenienza o disconvenienza de' primi con la seconda, veniamo unicamente a conoscere la loro legittimità od illegittimità, e giudichiamo per conseguenza se in quella tal circostanza conveniva rattristarci o rallegrarci, muover-

ci a sdegno o a compassione. Ma se considerando la cagione medesima che produsse que' sentimenti passiamo inoltre a confrontare non solamente gli uni con gli altri, ma di più cerchiamo di conoscerne, dirò così, la *quantità* e l' *intensità*, verremo, mercè un tale esame, in cognizione del *rapporto* che passa tra i medesimi, e quindi ci avvedremo se sorpassino o no in quantità ed intensità il limite, che loro naturalmente compete: appelliamoci ancor quì alla esperienza.

Vedendo noi taluno in una desolante situazione, e in un totale abbattimento di spirito, cosa è che domandiamo tosto a coloro, ne' quali c'incontriamo? perchè tanta desolazione in quel miserabile? perchè un sì grave abbattimento? Se venendo informati della cagione la troviamo frivola e leggera, condanniamo immediatamente in colui l'eccesso di quel sentimento. Or d' onde, e come una sì pronta e sì giusta condanna? Certamente dall' osservare che non vi è un rapporto di proporzione tra l' *intensità di quel sentimento e la causa che lo produsse*. Ma se la cagione di quello stato di dolore e di desolazione ci venisse riferito provenire dall' essere stato ucciso a quell' infelice il Genitore o la diletta Consorte; anzi che disapprovare quell' eccesso di afflizione e di

abbattimento, prenderemmo parte nel suo dolore, e ci studieremmo di presentargli de' motivi di consolazione e di conforto: effetti tutti che debbonsi certamente ripetere dall' osservare che noi facciamo nell' ordine una giusta proporzione tra l'*eccesso di quel sentimento nel figliuolo o nel marito e la cagione che lo prudusse*, per cui situandoci con la immaginazione nella medesima circostanza, conosciamo che per una simil cagione ci troveremmo del pari oppressi dal dolore e dalla desolazione.

Nella stessa maniera, abbattendoci in un figliuolo, cui essendo narrata la morte del Padre o di uno de' suoi più cari amici, si mostrasse insensibile, e proseguisse con la medesima ilarità ad occuparsi di frivoli oggetti, scorgeremmo, per mezzo dello stesso principio, un rapporto di sproporzione o di difetto di sentimento, che non lasceremmo di cóndannare, veggendo benissimo che una simile disavventura ci avrebbe posti nella più tetra e desolante situazione.

§ VIII.

Con la scorta dello stesso principio si espone la maniera di calcolare la quantità morale delle azioni.

Un' altra ricerca, alla quale il nostro principio soddisfa pienamente, è quella per cui vogliamo determinare la *quantità morale delle azioni*. Di queste però dovendosi altrove ragionare di proposito, diremo quì quanto basti al nostro scopo.

Conoscendosi la moralità delle azioni dal loro confronto con la Legge; dicesi secondo che si accostano od allontanano più o meno da questa, che hanno più o meno *moralità*, e in generale più o meno *quantità morale*. Or come facciamo noi per procurarci questa cognizione? Ricorriamo all' Ordine, col porre a calcolo il maggiore o minor numero di rapporti che l' azione medesima suppone curati o trascurati, ovvero col porre a calcolo la maggiore o minore prossimità scambievole di questi medesimi rapporti.

D' onde in fatti avviene che troviamo maggior turpezza nell' ingiuria recata da un figlio al Padre che nella stessa ingiuria recata da un' uomo ad un' altr' uomo, se non se dall' osservare che quel primo, diportandosi col suo Genitore in una maniera sì disonesta e villana, convien che ponga in dimenticanza un maggior numero di rapporti e di rapporti più prossimi? D' onde avviene che lodiamo maggiormente in taluno l' azione di aver salvato con pericolo personale un' uomo a cui era legato con i soli vincoli naturali e sociali, di quello la lodiamo in un servo verso il padrone, in una persona beneficata verso il suo benefattore, se non perchè vedendo praticarsi dal primo la stessa azione con un' minor numero di rap-

porti scorgiamo in essa più merito, e più moralità?

§ IX.

Come siasi potuta fissare per mezzo di questo principio la vera nozione della Virtù.

Ma non avrei mai fine se volessi proseguire a dimostrare con esempii la facilità con cui è dato a chiunque, giovandosi del nostro principio, di conoscere i precetti della Giurisprudenza Naturale. Mi ristringerò pertanto (perchè sempre più s' intenda il vantaggio che deriverebbe a questa scienza quando coloro che prendono a trattarla se ne prevalessero nelle loro ricerche) a dimostrarne l' uso che potria farsene nella ricerca delle stesse idee morali, voglio dire nella ricerca del loro interno significato e natura.

La necessità di fissare in morale una nozione adeguata *della virtù*, come quella che costituisce la felicità tanto privata che pubblica, è stata in ogni età generalmente riconosciuta. Quindi Uomini dottissimi tra i Greci ed i Romani si studiarono d' investigarne la natura affin di esprimerla convenientemente. Ma sebbene ci abbiano tramandato delle eccellenti osservazioni sul pregio di lei, e sulla influenza che ha sul nostro ben' essere, pure è forza confessare che la vera nozione della virtù è di data affatto moderna. Di fatto non solo gli Antichi non la distinsero dalla probità e dalla decenza, ma il più delle volte se ne fabbricarono delle nozioni arbitrarie ed inesatte:

per tal guisa Platone (1) la fece consistere in una certa maniera di essere, che obbliga ciascuna facoltà a non oltrepassare i limiti che le sono proprii, e ad esercitare le sue funzioni con quel grado di energia che le conviene. Aristotele (2) la fissò in un' abito lodevole, che perfeziona l' Uomo in cui risieda, e lo abilita a compier bene i suoi doveri. Zenone (3), e gli altri Stoici la caratterizzarono a un dipresso nello stesso modo; se non che richiedevano de' gradi più severi di moderazione. Gli Epicurei (4) la fecero schiava ed ancella della voluttà. I Latini la confusero col valore, onorando ambedue dello stesso nome; e per non tacere taluno de' moderni, il celebre distruttore delle idee innate giudicò consistere la virtù nella opinione o maniera di pensare di un popolo, in quanto reputa una piuttosto che un' altra azione degna di lode. Elvezio la stabilì nel semplice desiderio del ben pubblico; e Montagne insegnò non aver essa in sè un' idea reale, ma vaga e indeterminata, variando di Nazione in Nazione, di età in età, e andando soggetta alle stesse

(1) De Rep. Lib. IV.
(2) Ethices Lib. II. Cap. 5. Lib. III. Cap. 5.
(3) Läertius in Vita Zenon. Lib. V. Sect. 4.
(4) Epist. ad Maeneceum apud Läertium Lib. X.

vicende cui van soggette le altre umane opinioni. Or come è avvenuto che siasi fissata la vera nozione della virtù, e che sia stata distinta dalla probità e dalla decenza? Certamente dall' essersi fatto uso nel rintracciarla (probabilmente senza avvedersene) del principio dell' Ordine, mercè il quale si poterono determinare i rapporti tra l' Uomo e gli oggetti delle sue facoltà ed obbligazioni. Vediamo con qual metodo siasi proceduto in simile ricerca.

Essendosi osservato che la virtù venne in ogni età onorata non di sola stima, ma fu sempre l' oggetto dell' *ammirazione e riconoscenza delle anime sensibili*, si prese motivo ad argomentare che siccome que' sentimenti, perchè siano legittimi, debbono esser fondati su di un merito affatto particolare; non diversamente quella, perchè possa riguardarsi come degna di tai sentimenti, dee avere lo stesso fondamento. Ciò posto quali sono le *azioni morali* che possan vantare un simil merito, voglio dire che possano ottenere legittimamente i nostri encomii, e i sentimenti della nostra ammirazione e riconoscenza?

Fino a tanto l' Uomo non si diparte nel suo operare dai rapporti essenziali che ha con l' Autore del suo essere, con se stesso, con i suoi simili non fa che adempiere

i suoi doveri. Ora chi adempie i suoi doveri comunica bensì alle sue azioni l' impronta del giusto e dell' onesto, ed acquista il titolo glorioso di *Uomo probo* (consistendo la probità nella perfetta osservanza delle Leggi) ma non ha diritto che alla nostra stima , considerazione, e fiducia.

Perchè dunque le azioni acquistino un merito distinto, e tale da arrogarsi un diritto alla nostra ammirazione e riconoscenza , richiedesi qualche altra cosa oltre il semplice adempimento de' nostri doveri: dee in esse spiccare una decisa superiorità relativamente alle azioni che chiamansi probe; debbon darci a divedere nell' Agente un perfetto dominio di se stesso, ed un' amore appassionato per l' umanità; e suppongono per ultimo qualche generoso sagrificio dell' utile personale all' utile de' suoi simili. Or fu per lo appunto su tali principii che si fondò la vera nozione della virtù; che però fu detta consistere » nell' abito di fare » prontamente e spontaneamente delle buo» ne azioni morali, non comandate da un' » espresso dovere, anzi superiori a questo » dovere medesimo per un fine ordinato ».

Ed ecco come dall' esame de' rapporti tra que' sentimenti di ammirazione e di riconoscenza ed un merito distinto e particolare , cui solo potrebbero competere; tra

l'adempimento de'nostri doveri, che ci procaccia unicamente l'altrui stima, e la pratica di certe azioni morali che ci attira l' ammirazione e la riconoscenza per parte de' nostri simili, siam giunti a fissare i limiti che separano essenzialmente la probità dalla virtù, e a conoscere perchè questa supponga sempre quella, e non reciprocamente; perchè la probità, allorchè comanda, abbia diritto alla nostra sommissione, lo che non è della virtù, la cui obbedienza (quando non prenda l'impronta della Religione) è affatto libera; e perchè in fine la virtù possa ripetere a rigore non la sola nostra lode ed ammirazione, ma di più i sentimenti della nostra riconoscenza.

§ X.

Conseguenza generale che discende dalla esposta dottrina.

Da quanto fin ora è stato esposto del principio dignoscitivo con cui venne enunciata la Legge di natura si può a buon diritto inferire essere il medesimo corredato delle qualità che debbono costituirne le vere caratteristiche (1).

Proponendoci difatto per iscopo l'ordine, e in conseguenza facendoci conoscere, mercè lo studio, ed esame de' rapporti essenziali (che sono i mezzi per ottenerlo) le massime primigenie regolatrici de' nostri do-

(1) Cap. IX.

veri verso ogni essere, con il quale si abbia una relazione qualunque; e di più porgendoci nei medesimi rapporti gli altri mezzi per sollevarci alla conoscenza dell' onesto e del giusto, tanto in astratto che applicato alle azioni; è evidente che un tal principio, e meglio ancora la *proposizione con la quale venne enunciato* è nel più stretto e rigoroso senso *adeguata*.

Dacchè poi ambedue coteste classi di cognizioni (vuò dir quella de' nostri doveri, e l' altra delle massime pratiche di onestà e di giustizia) giungiamo col di lei soccorso a procurarcele con somma facilità e sicurezza, ne segue altresì essere la medesima fornita della *maggior evidenza e chiarezza*.

Quindi è che puossi con tutta ragione asserire che la proposizione con cui è stata promulgata la Legge di natura è fornita delle qualità richieste per costituire il vero principio ch' è uopo assegnare alla Giurisprudenza Naturale e Sociale.

Nonostante ciò non devo passare sotto silenzio una difficoltà che potrebbe facilmente affacciarsi contro questa conseguenza, ed è che un tal principio sembra riuscire nel suo pratico sviluppo difficile ed imbarazzante, richiedendo la cognizione dei diversi ordini,

ne' quali è uopo studiare gli oggetti, o le loro idee prima di farne il confronto.

Io però osservo in primo luogo che una simil difficoltà proverebbe troppo, incontrandosi egualmente in ogni ramo di umane cognizioni: avvegnachè si è più volte avvertito esser necessario che queste si limitino alla notizia de' rapporti che passano tra gli oggetti o le loro idee, essendoci la loro natura in tutto sconosciuta. Ora tai rapporti suppongono egualmente la cognizione di detti oggetti o idee; che però debbonsi rintracciare e studiare nell' Ordine essenziale, o negli ordini naturale, morale, sociale, e civile.

Si aggiunga che il conoscere queste diverse specie di ordini non è impresa superiore alle forze umane; e che acquistata che siasi tal notizia, tanto i rapporti immutabili, quanto i metafisici e i morali si presentano da loro medesimi senza che siavi bisogno di lungo studio e riflessione come abbiam fatto toccare con mano ne' diversi esempii che abbiam preso ad esaminare.

Egli è ben vero, nè ricusiamo di confessarlo ingenuamente, che si presentano talvolta alcune questioni delle quali, con la scorta del nostro medesimo principio, non ci è sempre dato di trovare con eguale fa-

cilità la soluzione. Ciò per altro non può condurci che a questa conseguenza, cioè che le verità di Giurisprudenza, allorchè sono basate sopra de' rapporti semplici, richiedono il solo confronto tra le idee cui spettano, perchè ci si presentino con tutta la loro evidenza; e che talvolta, perciò che dipendono da più rapporti insieme concatenati ed inviluppati, richiedono il soccorso dell' analisi, e quindi un lungo studio e meditazione per essere discoperte.

Ma non è forse il medesimo delle verità matematiche delle quali si vanta cotanto e ben con ragione l' evidenza e la certezza? Una formola di equazione di primo grado non ci presenta difficoltà, da che scorgiamo a prima vista le combinazioni nelle quali entrano le sue quantità note a formare quel tutto: alquanto maggiore è la difficoltà che incontriamo in una formola di equazione di secondo grado, da che le combinazioni nelle quali entrano le sue quantità note a formare quel tutto sono più complicate; e così si dica dell' equazioni di terzo, e quarto grado; finchè giunti a de' gradi superiori a questi, il numero delle combinazioni diviene sì grande che non ci è dato di poterle afferrare: ciò che per altro non ci accade nelle questioni di Giurisprudenza na-

turale, come quelle nelle quali gli elementi cogniti non si complicano mai per modo che non possano per mezzo dell' analisi e di una seria meditazione decomporsi ne' loro rapporti semplici.



CAPITOLO XII.

Il principio enunciato riunisce i caratteri de' quali debb' essere corredata la Legge di Natura.



§ I.

Introduzione.

Il principio dignoscitivo della Legge Naturale non essendo che l' enunciato di questa medesima Legge, dee trar seco i caratteri, che abbiamo di già in qualche modo accennato [1] essere inseparabili da ogni Legge rigorosa e perfetta. Quindi è che il medesimo vuol' essere, giusta il linguaggio de' Giureconsulti, *dispositivo*, *direttivo*, *obbligatorio*, e *fornito di sanzione*.

Ma la Legge di Natura è di più una Legge affatto particolare come che anteriore ad ogni altra, e come quella che non richiede, come vedremo più estesamente in appresso, Legislatore od Araldo che la promulghi. Convien dunque che sia altresì fornita di caratteri, non comuni alle Leggi fatte o scritte, ma proprii solo di lei: tali sono l' *eternità*, l' *immutabilità*, l' *universalità*, la *certezza matematica*.

(1) Capit. I. §. 3.

Percorriamo ambedue queste specie di caratteri facendo vedere che sono inerenti ed essenziali alla Legge di Natura, qualunque sia il principio con cui si vuole enunciare; e dimostrando in appresso che i medesimi s'incontrano completamente nel principio con il quale è stata da noi promulgata. Avvertimento.

§ II.

La Legge di natura è eterna ed immutabile.

La Legge di natura, essendo la norma stessa del giusto e dell' onesto, è uopo che ci si dia a conoscere corredata di qualità analoghe a quelle che caratterizzano ciò di che è norma, che è quanto a dire il *giusto* ed *onesto*. Questa proposizione parmi per modo evidente che non richieda alcuna illustrazione.

Ma il giusto e l' onesto, poichè riconoscono nel vero la loro primitiva sorgente (1) non possono andar soggetti nella loro natura a variare. Difatti si è veduto che ciò ch' è giusto od onesto lo è stato sempre, nè cesserà mai di esserlo, di modochè lo stesso Ente Supremo non potrebbe dichiararlo, nè fare che divenga ingiusto o disonesto. La medesima invariabilità pertanto e la medesima perpetuità ed eternità di esistenza conviene riconoscere in detta norma, e però nella Legge la quale, avendo

(1) Cap. VI.

queste caratteristiche inerenti alla sua natura, non ha bisogno di ripeterle d' alcun Legislatore, e le riterrà quand' anche la specie umana venisse totalmente a perire (1).

Una idea sì grandiosa e magnifica della Legge Naturale lungi dall' essere nuova, ed introdotta di recente nella nostra scienza, fu anzi comune ai Filosofi e Giureconsulti più celebri dell' antichità. Quindi Socrate (2) riconobbe due Leggi, l' una che chiamò *Legge che è*, *l' altra Legge ch' è stata fatta*: I Platonici, gli Stoici, gli Accademici, per testimonianza di Cicerone (3) asserivano non esser nata la Legge naturale con le Società nè coi Popoli, ma avere esistito sempre, non essendo parto dell' ingegno umano, ma *qualche cosa di eterno*; e i Giureconsulti Romani (4) riconobbero questa medesima stabilità, e perpetuità ne' diritti dell' Uomo, ch' essi chiamarono naturali.

---

(1) Veggasi l' appendice al cap. XIII.

(2) *Xenoph. Apomnem. Lib. IV. pag.* 470.

(3) *Hanc video Sapientissimorum fuisse sententiam, Legem neque hominum ingeniis excogitatam, neque scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam*. Cicero. 2. 4. de Leg. et 4. de fin.

(4) *Naturalia quidem jura .... semper firma et immutabilia permanent*. Inst. §. II. tit. de jure Nat. Gen. et Civ.

§ III.
E' Universale.

Da questi due caratteri inerenti necessariamente alla Legge di Natura discende il terzo, voglio dire l' *universalità*, che consiste nell' obbligare ch' essa fa all' osservanza di se medesima chiunque sia capace di conoscerla. E a dir vero se è essenziale ad ogni Essere ragionevole il tendere ed affaticarsi pel conseguimento della propria perfezione e felicità; non potendo egli ottenere l' una e l' altra senza la scorta della Legge, è manifesto che non sarà possibile di supporre l' Uomo esente dall' impero della medesima senza negargli la destinazione a quel doppio oggetto. Ma di più egli è fornito del mezzo opportuno per conoscerla e praticarla, da che fornito di ragione. Il povero pertanto egualmente che il ricco, il potente egualmente che il debole, il selvaggio egualmente che il più profondo tra i filosofi sono stretti con indissolubili legami alla Legge di Natura, la quale *intanto abbiamo in comune*, rifletteva su tal proposito un' Imperadore Romano, in quanto abbiamo *in retaggio ed in comune la ragione* (1). Quindi è che non vi fu mai

(1) M. Antonio — Veggasi la Biblioteca del Fabricio Lib. IV. Cap. 2.

bisogno di Araldo che la promulgasse potendosi dire con Cicerone (1) innata nell'Uomo, da che è in lui innata o naturale la ragione, che apertamente gliela dichiara.

§ IV.

E' corredata di certezza matematica.

La *certezza Matematica* è l' ultima dote di cui, a differenza delle Leggi positive, conviene necessariamente che sia corredata la Legge Naturale. Una tal dote che sia propria di lei, lo dimostrai io già ove presi ad esaminare l' indole della certezza che compete alle *verità morali* (2). Perlochè mi contenterò di aggiungere a quanto ivi ne addussi una sola riflessione, che spetta ad un' elegante moderno Scrittore ed è » che nella Scienza della Legge di Natura convien distinguere l' edificio che si fa dall' umano intelletto dalle basi sulle quali riposa ». L'edificio è fattura dell' Uomo essendo un prodotto della riflessione e del raziocinio; ma i principii sui quali l'Uomo riflette, ragiona, e combina le idee sono un prodotto dell' Ordine di Natura, in quella guisa che una dimostrazione matematica è un frutto dell' umano raziocinio; laddove gli elementi sui quali si appoggia sono le proprietà ed affezioni immutabili delle figure.

(1) De legibus II. §. 4.
(2) Capitolo III. §. 16.

Queste esitevano anche prima che l' Uomo vi pensasse, e sono indipendenti dalle operazioni dell' umano intendimento: tal' era il triangolo anche prima ch' esistesse e vi pensasse il Geometra; così pure la convenienza di certe azioni con la natura e col fine dell' Uomo è un risultato dell' Ordine, e degli essenziali rapporti degli Esseri stabiliti dalla Natura.

§ V.

La Legge di Natura qual' è stata da noi enunciata riunisce i Caratteri che abbiam veduto esserle inerenti od essenziali.

Fatti fin qui conoscere i caratteri che sono proprii e distintivi della Legge naturale in quanto è norma del giusto e dell' onesto, ci rimane ad esaminare se i medesimi competano realmente al principio, con cui è stata da noi enunciata.

Che gli competano realmente si rende sensibile con questo semplice argomento. Que' quattro caratteri, vuò dire l' eternità, l' immutabilità, l' universalità, la certezza matematica convengono necessariamente al *fondamento* da me assegnato alla Legge naturale, ch' è l' Ordine de' rapporti essenziali ed immutabili (1). Ma il principio con cui ho enunciato detta Legge ci richiama per lo appunto a quest' Ordine, e ce lo propone per norma e guida del nostro operare. La Legge di Natura pertanto, qual'

(1) Capitolo IV. §. 5.

è stata promulgata, è eterna, immutabile, universale, matematicamente certa.

§ VI.

La Legge di Natura presa nella sua generalità è dotata de' caratteri che sono proprii di ogni Legge positiva e perfetta.

Questa medesima Legge *presa nella sua generalità* ho detto dover' essere corredata di quegli *altri caretteri* che convengono a qualunque Legge positiva e perfetta, quali sono la *disposizione*, la *direzione*, l' *obbligazione*, e la *sanzione*. Per procedere ancor quì con il maggior ordine e chiarezza possibile, prenderò primieramente a dimostrare, che la Legge di Natura, (*considerata in astratto e nella sua generalità*), è fregiata di que' caratteri; indi passerò di mano in mano ad esaminare se i medesimi s' incontrino altresì nel principio, con il quale venne da noi promulgata.

§ VII.

La Legge di Natura dev' essere dispositiva.

Il primo carattere che ci permette di distinguere una Legge positiva e perfetta da qualunque altro regolamento proveniente dall' autorità pubblica è la *disposizione*; e con questo vocabolo non altro intendono i Giureconsulti che il *comando o divieto della Legge di fare o di non fare una qualche cosa*.

Ora che un tal comando o divieto siano inseparabili dalla Legge di Natura, non v' è bisogno di ragionamento per dimostrarlo; avvegnachè se essa non fosse precettiva ed assoluta, ossia se non si enunciasse col comandarci o proibirci di agire o di non

agire, non sarebbe tutto al più, come osserva Puffendorf, che un *consiglio*, non mai una vera Legge.

Se debba ammettersi una Legge di natura che sia nel tempo stesso precettiva ed ipotetica.

E qui è necessario di dare un cenno dell' opinione di que' Giureconsulti che, nel tempo stesso che non ricusano di riconoscere la Legge di Natura come precettiva, vorrebbero che venisse altresì riconosciuta come ipotetica. L' inutilità di questa distinzione parmi che debba presentarsi con la maggiore evidenza a chiunque abbia per poco seguito i principii fin qui stabiliti. Essendosi di fatto dimostrato che detta Legge non può andare soggetta ad intrinseca variazione, se si daranno de' casi ne' quali possa taluno esimersi legittimamente dall' osservarla, ciò vorrà dire che, atteso il concorso di due doveri perfetti, potrà cessare di essere sotto un qualche rapporto obbligatrice: per tal guisa ciascuno è tenuto per Legge di Natura a rispettare la vita del suo prossimo; eppure se taluno si trovi in Mare affidato ad una tavola da cui speri salvezza, potrà perdere chiunque tenti di rapirgliela con violenza, mentre in questo caso, in vista del dovere che ha ciascuno di conservare la propria prima della vita altrui, tace quella, e lascia in certo qual modo di essere obbligatrice e precettiva.

Se debba ammettersi una Legge di natura che sia nel tempo medesimo precettiva e permissiva.

Non meno insussistente dell' esposta è l' altra opinione, quantunque sostenuta da gravissimi Giureconsulti e in particolare da Seldeno e da Einecio, per cui nella disposizione della Legge Naturale vorrebbesi introdurre la *permissione*, distinguendo per tal modo quella in *precettiva e permissiva*.

Imperocchè cosa è prima di tutto che vuole intendersi ogniqualvolta si asserisce che la Legge di Natura è *permissiva*? Certamente che quando essa tace sia in nostro arbitrio il deciderci come più ci aggrada. Ma se fosse così, verrebbe a mancarci in questo caso la norma, altronde necessaria, per regolarci nelle nostre deliberazioni; mentre è indubitato che la Legge finchè tace, non comanda nè proibisce, e però non ci dirige nè ci governa. Non potrebbe dunque ammettersi una Legge di Natura permissiva senza togliere a questa stessa Legge il secondo carattere, di cui parlerò tra poco, che è la *direzione*, e senz' asserire ch' essa sovente ci abbandoni al dubbio e alla incertezza.

Nè si dica in sostegno della esposta opinione che si danno delle azioni indifferenti che ci è lecito di fare o di omettere a nostro buon grado. Imperocchè a tal classe spettano unicamente quelle che non ammettono *moralità*, e che ci sono in certo

qual modo comuni con gli Esseri di condizione inferiore alla nostra (1).

Che diremo poi se questa medesima opinione si consideri intrinsecamente, richiamandola ai suoi veri principii? Perchè possa asserirsi che la Legge (oltre il comando o divieto che c' impone) lasci in nostro arbitrio il fare o no alcune azioni morali, converrebbe supporre che tra l' onesto e il turpe, tra il giusto e l' ingiusto vi sia una via di mezzo che si possa battere con sicurezza. Ma questa non si dà; essendo i rapporti che nascono dal confronto di due idee od oggetti determinati così e non diversamente; di modo che deviando le nostre azioni da quei rapporti o verità, fa d' uopo che incorrano nel turpe o nell' ingiusto, introducendo nelle medesime più o meno disordine, secondo che maggiore o minore sarà cotesto deviamento. E' con ragione pertanto che più altri celebri Giureconsulti siccome Grozio, Puffendorf, Samuele Coccejo, ed Ubnero ricusarono di riconoscere qualunque Legge perfetta che sia permissiva.

§. VIII.

La Legge di Natura qual' è stata enunciata è dotata di questo primo carattere.

L' esposto carattere che si convenga alla Legge di Natura qual' è stata da noi promulgata si dimostra così: Comandandoci

(1) Tom. II. Cap. I. § 6.

questa di consultare l' ordine; e prescrivendoci, tosto che abbiam trovato i rapporti essenziali ed immutabili che ci presentano i confronti tra gli oggetti o le loro idee, di conformare i nostri atti alle verità morali che ne derivano, è evidente essere completamente *assoluta e precettiva*. Lo che per altro non dee intendersi quasi non sia nel tempo stesso *proibitiva*, voglio dire quasi non ci vieti di operare ogni qualvolta veggiamo che questo è difforme da coteste verità morali; avvegnachè dicendo noi che la Legge naturale è assolutamente precettiva vogliamo soltanto indicare, che il suo divieto non forma una parte separata della Legge medesima, per essere necessariamente compreso in quel comando.

§ IX.

La Legge di Natura convien che sia direttrice.

La *direzione* è il secondo carattere che la Legge di Natura dee avere in comune con le Leggi perfette. Poichè non altro essendo la Legge (presa nella sua generalità) che una norma o regola di condotta per raggiungere il fine che il Legislatore si è proposto nel pubblicarla; fa d' uopo che sia suo officio di dirigere coloro, pe' quali è fatta, a questo medesimo fine nella maniera la più facile e sicura: diversamente cesserebbe di esser norma e regola di condotta. La Legge di Natura pertanto, proponendoci per fine ed oggetto delle nostre

facoltà e delle nostre azioni la perfezione e la felicità, uopo è che ci diriga nell' *esercizio delle prime*, egualmente che nella *pratica delle seconde* a questa medesima perfezione e felicità.

§ X.

La Legge da noi enunciata è direttrice.

Vediamo ora se la Legge, qual' è stata enunciata, adempia completamente a questo doppio officio col dirigerci, tanto nell' esercizio delle facoltà intellettuali, quanto nella pratica delle nostre azioni a quel fine.

La Legge enunciata propone all' intelligenza per norma de' suoi giudizii i rapporti invariabili che passano tra gli oggetti e le loro proprietà. Ma tai rapporti sono altrettante verità, le quali se di più si trovino insieme collegate per mezzo di un rapporto comune compongono l' ordine essenziale. E' dunque la nostra Legge *direttiva*, in quanto rendendo l' umano intendimento ne' suoi giudizii vero ed ordinato, lo dirige alla sua perfezione morale.

Da questi giudizii, che altrove denominai *speculativi* (1) fluisce in secondo luogo la bontà delle azioni, e però la loro direzione al ben' essere e perfezione dell' Uomo. Diffatti le azioni debbon venire in sequela de' giudizii pratici che la volontà emet-

(1) Cap. III. § 11.

te dopo avere esaminato i giudizii speculativi, formati precedentemente dall' intendimento: ond' è che se questi sian veri ed ordinati, non dipenderà che dalla volontà il fare che sian tali anche i suoi; e perchè le azioni conformi a que' giudizii pratici veri ed ordinati sono necessariamente giuste ed oneste; e per conseguenza *buone* in quanto dirette al ben' essere dell' Uomo; si vede in qual senso il *nostro principio sia direttivo*: lo è in quanto presenta all' intelletto e alla volontà per norma e modello de' loro giudizii il vero e l' ordine.

§ XI. La Legge di Natura conviene che sia obbligatrice.

Oltr' essere direttrice è di più necessario che la Legge di Natura sia *obbligatrice*. L' obbligazione però ch' è propria di questa differisce dall' altra che trovasi associata alle Leggi positive; mentre laddove la prima è inerente alla Legge stessa, che anzi è indipendente dallo stesso concetto di qualunque Legislatore, non è così della seconda. Questa caratteristica per essere stata posta in dubbio da Puffendorf e dal suo commentatore Barbeyrac vuol' essere dedotta dalla sua vera sorgente.

L' obbligazione annessa a qualunque Legge dee produrre sola necessità morale.

L' *obbligazione*, sotto qualunque aspetto si riguardi, quando non derivi, nè venga approvata dalla ragione non produce *alcun diritto nè alcun dovere*, ma *sola coa-*

zione e violenza (1). In fatti allorquando l' Uomo si fa ad operare o vi si determina con iscelta e consiglio, ed in tal caso la determinazione che prende convien che sia preceduta dall' esame de' motivi che posson muoverlo ad agire così e non diversamente: o si determina ad operare senza scelta e consiglio, ed il suo operare non sarà altrimenti libero, nè però conveniente alla natura di un Essere ragionevole. Quindi è che quando una Legge conta quest' ultima origine si dirà essere l' effetto non dell' autorità che comanda ma della forza che violenta, non dell' autorità che importa seco il diritto di essere obbedita ma della forza che importa seco la necessità di cedere, non dell' autorità che impone una necessità puramente morale, ma della forza, ch' essendo una potenza fisica, uopo è che produca una necessità egualmente fisica ed assoluta.

Dopo ciò s' intende il motivo per cui la Legge di Natura, presa generalmente (voglio dire qualunque sia il principio con cui si enuncia) tragga seco necessariamente cotesta autorità, cioè l' *autorità d' imporre una vera limitazione e restrizione al nostro libero arbitrio*.

---

(1) N.a II.a

Poichè non potendo a meno la ragione di approvare ed assoggettarsi a tutto ciò che vede esser capace di condurla alla sua perfezione e felicità, che sono i due oggetti verso i quali tende per necessità di natura (1), dee approvare ed assoggettarsi ad ogni limitazione della sua libertà che riconosca necessaria per giungere al conseguimento di quel doppio fine. Ma ogni qualvolta essa ricusi di seguire la strada che quella le addita, lungi dal raggiungerlo se ne allontana. La restrizione pertanto a cui l' assoggetta la Legge naturale è fondata su ciò che ogni suo comando o divieto si presenta alla ragione qual mezzo necessario per un fine che le è egualmente necessario, non potendo non volere la propria perfezione e felicità. Quindi è che *siffatta obbligazione*, per esser fondata sopra un rapporto costante ed immutabile, ha per base l' Ordine essenziale.

Da tal principio discendono più conseguenze; tali sono, 1.° esser essa anteriore e indipendente dalla volontà di qualunque Legislatore, dacchè la Legge di Natura non può affacciarsi alla ragione senza che si mostri corredata del doppio diritto

(1) Cap. II. §.

di comandare e di farsi obbedire; 2.° essere la stessa obbligazione legittima da che fondata non sulla forza e violenza, ma sull' autorità riconosciuta ed approvata dalla ragione; 3.° essere in fine intrinsecamente, e moralmente coattiva come quella che riposa sul principio certo ed immutabile, che obbliga ciascuno a fare uso di un mezzo che abbia in suo potere, quando questo gli sia indispensabile per ottenere un fine che non può a meno di non approvare.

Si dimostra più praticamente la realtà di questo carattere nella Legge di Natura.

Questa stessa approvazione che la ragione non può negare alla limitazione impostale dalla Legge di Natura si conferma in una maniera alquanto più pratica ragionando così: ogni qualvolta l' intelletto si arresti a contemplare una massima di onestà, se la presenta primieramente qual bene vero ed onesto, indi qual bene utile e dilettevole: dico in primo luogo *qual bene vero ed onesto*; perchè qual' è il primo passo ch' essa fa in tal circostanza? Esamina le relazioni sulle quali quella tal massima è fondata. Ma la cognizione di coteste relazioni la conduce naturalmente alla cognizione della verità e dell' ordine, e però del giusto e dell' onesto; nè è che dopo avere acquistata una simil cognizione che l' intelletto riporta quella massima al proprio ben' essere. Vi ha dunque un bene vero ed one-

sto, l'idea del quale si presenta all' intelletto antecedentemente all' idea di un bene utile e dilettevole.

Sia però nell' uno sia nell' altro aspetto che un bene mi si affacci alla mente mi trovo per morale necessità costretto a seguirlo; dacchè vedo in ambedue i casi che desso costituisce l' oggetto delle mie facoltà, e lo scopo delle mie naturali tendenze, sentendomi nato e spinto invincibilmente ad ulterior perfezione e felicità, al cui conseguimento quel bene mi è di un mezzo indispensabile.

Da che dunque non posso ricusarmi di approvare l' oggetto e il fine de' miei desiderii e delle mie facoltà, non posso neppure ragionevolmente ricusarmi di riconoscere nella Legge, che mi detta quelle massime e mi propone quel bene, l' autorità di comandarmi, e in me l' obbligo di obbedire ai suoi comandi. Tal' è la vera idea che dobbiam formarci dell' obbligazione annessa alla Legge di Natura: obbligazione nella quale siam costretti a riconoscere tutti i caratteri che debbono corredarla, limitando in noi la libertà di operare, e inducendo la ragione, senza violentarla o coartarla ad approvare questa medesima limitazione.

Vi è ancora di più: s' immagini che questa si sottragga arbitrariamente al giogo

che le impone la Legge. Che ne verrà in conseguenza? Ritornando sopra se medesima, e facendosi a riandare tranquillamente la sua condotta, non potrà non accorgersi di essersi allontanata dall' oggetto della sua perfezione e felicità, e sarà suo malgrado obbligata a proferire contro di se la propria condanna. Ora questa medesima disapprovazione e condanna è quella che costituisce una terza prova validissima dell' esistenza dell' intima obbligazione annessa alla Legge Naturale: vale a dire perchè la ragione non si vegga costretta a disapprovare e condannare la propria condotta è tenuta a limitare il suo libero arbitrio a seconda de' dettami della medesima.

§ XII.

Falsa opinione di Waburton sulla nozione esposta della forza di obbligare della Legge di Natura.

Perlocchè non si dirà certamente essere la ragione quella che obbliga se stessa, come ha preteso Waburton, ma è la Legge, in quanto fornita di autorità di comandare e di farsi obbedire che obbliga la ragione, ristringendone il libero arbitrio, e intimandole di operare così e non altrimenti. Lungi pertanto che quella obblighi se medesima trovasi anzi legata e vincolata, in quanto riconoscendo nella Legge quel doppio carattere è costretta a riconoscere e confessare l' obbligo che le ne deriva di sottoporsi ai suoi dettami.

§ XIII.

La Legge da noi enunciata è obbligatrice.

Che se la norma del giusto e dell' onesto, considerata nella sua generalità vuol' essere corredata di una obbligazione intima e rigorosa, vediamo se tale sia quella che ci richiama all' osservanza dell' ordine.

Più volte è stato avvertito, e qui ci giova di ripeterlo, che l' ordine de' rapporti invariabili è il solo, di cui sia proprio il rettificare le umane facoltà, e il rendere le azioni giuste ed oneste. Ma in ciò consiste *la perfezione morale dell' Uomo*. Non può dunque egli farsi dappresso a contemplare cotesto eterno Esemplare senza ravvisare in esso il mezzo che gli è indispensabile per raggiungere la sua naturale destinazione, voglio dire la perfezione di se medesimo.

Da che poi questo stesso ordine eterno ed immutabile col presentare che fa all' intelligenza (come più volte è stato similmente avvertito) per norma de' suoi giudizii speculativi, e alla volontà per norma de' suoi giudizii pratici il vero, propone all' Uomo quel bene, il cui possesso è solo capace di soddisfare e saziare le sue naturali tendenze e facoltà, ne deducemmo doversi nella *conformazione al medesimo* stabilire la sua felicità. Infatti fù dimostrato consister questa nella quiete che deriva all' animo dal soddisfacimento completo delle sue

facoltà e delle sue naturali tendenze mercè l'acquisto, e pieno possesso dello scopo od oggetto delle medesime (1). Si presenta pertanto la Legge che ho promulgato non solo qual mezzo all'Uomo di perfezione, ma altresì qual mezzo di felicità.

§ XIV.

La Legge di Natura è fornita di sanzione.

L'ultimo carattere che dee accompagnare la Legge di Natura è la *sanzione*, che (a differenza delle Leggi Civili) oltre la parte *comminativa* per cui minaccia e dà un castigo a chi osa trasgredirla, ne racchiude un'altra che può chiamarsi *compensativa* per cui promette e dà un premio a chi fedelmente l'osserva. Questa parte (che i Legislatori non aggiungono alle loro Leggi per ciò che vedendo esser gli Uomini assai più sensibili al male che al bene, credono che sia più conveniente di trarli all'osservanza delle medesime con il timore del primo che con le attrattive del secondo), deriva in lei da doppia sorgente: dalla *natura della Legge*, che non può a meno di non essere di compenso a coloro che si sottomettono ai suoi dettami; e dalla *natura* stessa de' sagrificii ai quali assoggetta, non dirò solo il nostro libero arbitrio, ma so-

(1) Cap. II. §. 20.

vente ancora il nostro amor proprio, e i nostri particolari vantaggi. E che sia così apparirà chiaramente da quel tanto esporrò, affin di mostrare che la Legge che ci prescrive di attenerci costantemente all'Ordine (giacchè stimo qui inutile di considerarla, come ho fatto di sopra nella sua generalità prima di applicarla al principio con cui l'ho enunciata) è corredata dell' una e dell' altra sanzione.

Prima Parte della Sanzione della Legge di Natura, che è la *ricompensa*. Compiacenza ed interna emozione dell'animo.

Ogniqualvolta ci facciamo a contemplare un bene qualunque onesto ed utile, ed abbracciatolo ci arrestiamo a considerare la conformità delle nostre azioni con il medesimo, abbiam veduto, ove parlammo del giusto e dell' onesto, che non possiamo a meno di non dar loro la nostra *approvazione*, e di confessare che esse sono quali debbono essere. Una tale approvazione per parte della ragione è costantemente accompagnata da una certa qual *compiacenza ed emozione* per cui fa d' uopo che in noi si desti una folla di sentimenti i più grati e piacevoli. Siffatta emozione e compiacenza ha la sua sorgente non dalla sola vista del vero, dell' ordine, del bello che scorge l' animo nelle sue operazioni, ma sopratutto dallo stato di perfezione, che non può non riconoscere nelle sue facoltà e nella sua natura.

Quiete dell' Animo.

Figlia di questa emozione e compiacenza è quella calma giocondissima che ci permette la coscienza del retto operare, e che nell' uomo saggio e virtuoso si ravvisa talvolta nella costante uniformità delle sue maniere, e nella stessa ilarità del suo volto, giusta l' elogio che di Socrate e di Lelio ci lasciò Cicerone. Questa calma conta più sorgenti dalle quali deriva: tal' è per le facoltà e tendenze naturali l' acquisto dell' oggetto cui aspirano, che è il vero: tale lo stato di perfezione di cui l' animo conosce di trovarsi al possedimento: tale lo stato di tranquillità in cui si trovano le sue facoltà organiche e le sue passioni; e tale in fine la veduta de' rapporti esteriori con gli altri Esseri, e con la stessa Società ai quali vede di avere pienamente soddisfatto.

Ed ecco fissata la prima parte della sanzione della Legge di Natura. Una dolce emozione e soavissima compiacenza accompagnata da una calma e tranquillità perfetta costituisce il premio, che questa promette e dispensa ai suoi seguaci.

Seconda parte della Sanzione della Legge Naturale, che è la *penale*. Dispiacere e rammarico.

Dopo ciò non è difficile a determinare *la pena* che per l' opposto la Legge medesima minaccia, e fa provare ai suoi trasgressori, che è ciò che costituisce l' altra parte della sua sanzione.

Se la vista della conformità delle operazioni con l' Ordine obbliga l' animo ad approvarle, e se da questa approvazione nasce nel medesimo una piacevole emozione e compiacenza non vi ha dubbio che la vista *della disconformità delle stesse operazioni dall' Ordine debba produrre degli effetti del tutto opposti*. Di qui vedemmo avere origine la disapprovazione e *condanna* che l' animo è costretto, suo malgrado, a pronunciare sulla propria condotta, e di quì il *dispiacere* che ne prova, e da cui derivano in lui de' sentimenti i più amari ed angustianti.

E come potrebbe egli accadere diversamente? Il *disordine* e l' *errore*, che regna nelle sue facoltà sì spirituali che corporee comunica loro un non so che di deforme, che ributta l' animo, e fa che rifugga, come scriveva un Filosofo dell' Antichità (1), *l' incontro di se stesso:* il confronto tra lo *stato d' imperfezione e disordine* in cui si vede ingolfato, e quello di *ordine* e di *perfezione* sì conveniente alla dignità del suo essere, in cui avrebbe potuto trovarsi, lo tiene in una situazione di abbattimento il più umiliante: *la vista me-*

(1) Seneca de beneficiis.

desima della virtù, che sebbene vilipesa e tradita non cessa di reclamare i suoi diritti, e di presentarglisi con i tratti di amabilità i più accaparranti lo inonda di confusione e di tristezza.

Perturbamento di Animo e rimorsi.

Naturali conseguenze di siffatto rammarico e dispiacere sono le angoscie e le agitazioni, dalle quali trovasi battuto al pari di un mar procelloso l'animo de' malvagii. Poiché l'allontanamento dall' Ordine facendo divergere le facoltà dell' intelletto dal vero, fa che si allontanino dall' oggetto, che solo potrebbe soddisfarle; ond' è che l'animo convien che provi *inquietezza e rimorsi*, veggendo che lo stato di degradamento e d' imperfezione in cui si trova, non è quello che gli compete: le sue *facoltà organiche* e le sue *passioni*, atteso lo stesso allontanamento dall' Ordine, non riconoscendo più verun freno eccitano nell' animo medesimo una specie di guerra intestina, il cui risultato sono le irrequiete sollecitudini, i timori, gli affanni più smaniosi: la *vista* in fine de' rapporti che legano l' Uomo agli oggetti delle sue facoltà, e delle sue inclinazioni, da che non conformi ai rapporti eterni ed immutabili, presentano alla sua immaginazione un quadro il più tetro e ributtante: la Divinità dispregiata, l'innocenza tradita, i doveri verso l' umanità conculcati, la virtù vi-

lipesa, e la serie tutta delle infamie, che sono una natural conseguenza del deviamento dall' Ordine. Quindi abbiamo (1) che alcuni Mostri non sapendo reggere ad uno spettacolo sì imponente, bramarono che la morte ponesse termine ad una vita, che non poteano raddolcire con i piaceri i più esquisiti.

Tal' è la seconda parte della sanzione della Legge di Natura » l' interno dispiacere e perturbamento di animo che prova chiunque osa abbandonarla, accompagnati da rimorsi e da angoscie costituiscono la penale, con cui si vendica de'suoi trasgressori »

§ XV.

Si dimostra che l' esposta Sanzione in ambedue le sue parti è insufficiente.

Una simil *penale* corrispond' ella poi al torto che questi le recano col conculcarne i comandi, e viceversa il *premio* con cui ricompensa i suoi fedeli è egli proporzionato ai sagrificii ai quali li assoggetta questa stessa fedeltà nell' osservarla? Per giudicarne non si ha che porre a confronto la condizione dell' Uomo saggio e virtuoso con la condizione del malvagio.

E' insufficiente riguardo al premio. Si prova 1:° da che l' Uomo virtuoso riguardato isolatamente è un essere infelice.

Che è egli mai un' Uomo probo e virtuoso? E' un Essere, che riguardato negl' impegni che dee sostenere per conservarsi fedele alla Legge, fa di mestieri che conduca una vita combattuta, stentata, e più

---

(1) Tacito Lib. VI. Num. 6.

di una volta misera ed infelice. Mirate infatti quanta fatica gli costi il guidare le sue *facoltà*, il regolarle a seconda della norma, il fare che non cedano alla natìa debolezza, e non perdan di vista lo scopo, cui vogliono essere dirette: osservate quante pene e quante angustie gli rechi il combattere e tenere a dovere le *passioni*, che pure hanno nel suo animo il loro germe! E guai ad esso se per un' istante abbandoni ad una sola libero il freno! Non le avrebbe appena ceduto l' arena che si vedrebbe assalito per ogni lato dallo stuolo interminabile delle altre: tale essendo il modo e l' arte di associarsi di queste eterne ed implicabili nemiche dell' Uomo: per tal guisa l' ambizione dà moto all' invidia: suscita l' invidia il dispetto, il dispetto la gelosia, la gelosia la rivalità, la rivalità la vendetta, e quindi la funesta congerie de' mali, che avvelenano i tristi giorni della nostra esistenza.

Seguitelo in appresso allorchè si trova in balìa della povertà, della miseria, del dolore. Vi furono è vero de' filosofi, che non dubitarono di asserire, ch' egli *sarebbe tranquillo e felice sebbene racchiuso nel Toro di Falaride*: l' esperienza però atterra, e mostra il debole di sì fastose teorie. Un'

Uomo che languisca nella miseria; che da più mesi provi ciò che ha di più acuto il dolore è un' Essere, la cui sola possibilità mi spaventa, e mi riempie d'orrore. Qual prò all'infelice la coscienza del retto operare, se poi gli toccano per premio dei dolori amari, delle affannose agonie? Conserverà egli la tranquillità del suo animo in que' terribili momenti, ne' quali sentendo venir meno la propria esistenza, non altro gli si affaccia alla mente che l'idea spaventosa di un nulla inesorabile? Ah! sarebbe follia e vanità il lusingarsene: gli mancherebbe in tale incontro la pazienza: il coraggio lo abbandonerebbe: all'ilarità e alla calma succederebbero la tristezza e la disperazione, e a guisa di Bruto moribondo sarebbe costretto a confessare il vuoto della virtù.

2.° Da che l' Uomo virtuoso sarebbe egualmente infelice nel mezzo de' suoi simili.

Che poi se l'Uomo virtuoso si supponga in mezzo alla Società, e ne' rapporti con i suoi simili? E' stato detto e ripetuto le mille volte, che la virtù è il bersaglio innocente della malevolenza, dell' invidia, della prepotenza. E a vero dire contate se potete nella Storia delle Nazioni un solo virtuoso, che non abbia dovuto tollerare delle contradizioni, de' disgusti, delle persecuzioni, de' momenti affannosi e desolan-

ti? Di quì è che Platone (1) volle assoggettare a simili vicende il suo giusto, e Seneca il suo Saggio (2). Ma la costanza ch'essi vorrebbero conservasse immobile e vittoriosa, la conserverà poi egli realmente? E quand' anche la conservasse, si potrebbe per questo asserire che la Legge di Natura porga al Saggio e al virtuoso nella testimonianza della retta coscienza, e nella compiacenza e quiete del suo animo una ricompensa proporzionata all' infamia che gliene derivò per aver voluto seguire l' onesto, alla perdita della reputazione di Uomo probo cui dovette soggiacere per esserlo effettivamente, agli esigli alle persecuzioni ai supplicii de' rei che fu costretto a sostenere per non tradire l' innocenza? Me ne appello agli stessi Savii dell' Antichità, ed in particolare al più sapiente, e al più morale tra questi, all' Oratore Romano: nelle sue Lettere familiari, e ne' suoi discorsi filosofici ci ha egli lasciato dei lamenti i più patetici sulla sorte infelice del Saggio; nè ha avuto ribrezzo di porre sulla scena il grande il fortunato Catone in atto di protestare nella sua vecchiezza, che se gli fosse esibito di rico-

(1) De Republ. Lib. II.
(2) De Constantia Sapientis *Epist.* 66.

minciare la sua carriera, non accetterebbe l' offerta. Convien dunque confessare, se vogliamo essere di buona fede, che la sanzione della Legge di Natura, per rapporto al premio che promette e dispensa ai suoi seguaci, è assolutamente debole e insufficiente.

La Sanzione della Legge di Natura è insufficiente riguardo alla penale. Si prova 1.° dall' essere il Malvaggio meno infelice dell' Uomo virtuoso se si consideri isolatamente.

Vediamo se la sia egualmente per rapporto alla *pena* che minaccia ed infligge ai suoi trasgressori.

Il malvagio è le mille volte meno infelice dell' uom dabbene. Osservatelo difatti, e seguitelo nella sua condotta, nella sua situazione, ne' suoi rapporti, e ne rimarrete convinto: la coltura delle sue facoltà, il loro perfezionamento, la loro sorte non occupano un' ora sola della sua vita: il frenare le passioni, il dominarle, il guidarle sarebbe per esso una occupazione oziosa, o per lo meno inutile: quanto anzi sono esse più sbrigliate e focose, tanto maggior diritto acquistano alla sua benevolenza: i rapporti con gli altri Esseri che lo circondano, e ai quali sarebbe tenuto di soddisfare, non gli tolgono un sol momento di quiete: persuaso di esser nato a se solo e per se solo, non vede che il proprio vantaggio che lo interessi.

Il dolore, a vero dire, è ciò a cui prova, suo malgrado, di non potersi ren-

dere insensibile. Ma quante risorse ha egli in suo potere per rintuzzarne i colpi? Le somme usurpate, i comodi procacciatisi, le amene società, le speranze di nuovi acquisti, rallentano i suoi dolori, lo ritolgono a una solitudine angustiante, e somministrano alla sua immaginazione un pascolo capace di minorare il peso de' suoi affanni.

2.° Da che sarebbe meno infelice dell' Uomo virtuoso se si consideri in mezzo ai suoi simili.

Questa differenza si rende anche più sensibile qualora si supponga il malvagio in mezzo ai suoi simili: gonfio e superbo di se stesso, e più ancora per gli omaggi che gli presta la vile adulazione, deride, disprezza, conculca la virtù e i suoi seguaci: memore de' trionfi che riportò altre volte sulla vedova e sul pupillo, ne macchina de' nuovi, e non pensa che a sollevarsi più in alto sulle altrui rovine: contento di vivere nel fasto e nella opulenza, prostituisce le proprie sostanze alle proprie passioni, nè cura che i figli innocenti gemano nella povertà e nella miseria: i rimproveri della coscienza che di tanto in tanto lo pungono e gli rinfacciano le sue infamie, non lo avviliscono, nè lo abbattono che per un momento: sia per effetto dell' abito che si è formato, sia per durezza e perversità di animo giunge il più delle volte a far tregua con queste furie domestiche ed inesorabili, e sa rendersi insensibile ai loro colpi: così

Nerone al dir di Tacito (1), superati ch'ebbe i primi rimorsi, non riconobbe alcun freno; eseguito appena un delitto ne macchinava un'altro più enorme.

Sebbene si supponga pure il malvagio abbandonato alla sua coscienza, ed agitato internamente nella maniera la più spietata. Sarebbe ella poi questa una pena proporzionata ai suoi misfatti, e a quel tanto fece soffrire di male ai suoi simili? Un figlio snaturato che non cessò di perseguitare l'Autore della sua vita, finchè nol vide spirare sotto i colpi della sua mano: un marito barbaro e disumano che vide cadere senza ribrezzo, vittima del suo furore la fedele ma sventurata sua sposa: un superbo conquistatore, che allagò di sangue umano la terra, un Tiberio, un Nerone, un Caligola, e cento e mille Mostri di tal natura li diremo noi abbastanza puniti dai rimproveri della coscienza, e da pochi momenti di agitazione e di amarezza?

§ XVI. Conclusione.

La ragione e l'umanità protestano altamente il contrario, e reclamano per conseguenza un Vindice Supremo che fissando una pena proporzionata al vizio, e dando una ricompensa proporzionata alla virtù, supplisca al difetto della legge naturale, e ne convalidi la sanzione.

(1) Annal. Lib. I.

CAPITOLO XIII.

La Legge di Natura, qual' è stata enunciata, è di più voluta dal Legislatore Supremo, da cui trae una nuova forza obbligatrice, ed una nuova sanzione.

§ I. Introduzione.

La ragione facendo retto uso delle sue forze, e prescindendo dall' idea di qualunque Legislatore abbiam veduto come giunga a ravvisare nell' Ordine una Legge legittima ed assoluta che le intima l' osservanza del giusto e dell' onesto, e le prescrive le regole di sua condotta; ed abbiamo similmente veduto essere una tal Legge non solo intrinsecamente obbligatrice, ma di più dotata di una sanzione interna, e indipendente dallo stesso concetto del Legislatore Supremo. Ora se non più si faccia astrazione da questo, ma si riguardi l' Uomo come *sottoposto al suo dominio*, si dovrà di più stabilire che una tal Legge gli è dal medesimo intimata e prescritta.

§ II. Iddio ha diritto d' imporre una Legge alle sue creature.

Per dimostrare questa proposizione mi è forza intraprendere le seguenti ricerche » Onde trae Iddio il diritto d' imporre delle Leggi alle sue Creature? Ha egli giammai

prescritto una Legge naturale che possa riguardarsi come positiva ed universale? E se non ha prescritto una simile Legge, qual' è quella di cui vuole l'osservanza?

Obbes e i suoi seguaci han preteso che il diritto d'imporre delle Leggi derivi all'Essere Supremo dalla sua potenza irresistibile, altri lo hanno ripetuto dalla sua bontà infinita, ed altri in fine dalla sua infinita sapienza.

Ma il *potere* cui non possa opporsi resistenza, produce coazione e violenza, non sommissione ed obbedienza, qual' è quella dovuta alle Leggi: la *bontà* poi ci assicura bensì che colui di cui è propria, quando eserciti su di noi alcun' atto di autorità, lo eserciterà per modo da dirigerlo al nostro bene, non c' impone altrimenti l' obbligazione di sottoporci alla medesima perciò appunto che deriva da un' Essere buono: la *sapienza* in fine che distingua eminentemente un soggetto, esige è vero da noi stima e rispetto, non ci assoggetta neppur essa alla necessità morale e rigorosa di obbedire a quanto le piacerà prescriverci, ne ci costringe a riguardare detto soggetto come nostro Legislatore.

Se però questi attributi, considerati separatamente, non dimostrano abbastanza in Dio il diritto d'imporci delle Leggi, come

quelle che importano una rigorosa necessità morale; riuniti per altro tutti insieme, e posti a calcolo, si troverà essere più che sufficienti a tal fine.

Imperocchè non può l' Uomo rappresentarselo come *dotato di una bontà senza limite* senza doverne inferire che la Legge, cui gli piacerà sottomerlo, se per una parte avrà in vista la sua gloria esteriore, sarà dall' altra diretta al suo bene: non può riguardarlo come *fornito di sapienza infinita* senza essere intimamente persuaso, che la Legge che gli prescrive trarrà seco l' impronta di questa stessa Sapienza, e però avrà tutte le qualità atte a rendergliene facile e sicura la pratica; nè potrà in lui ravvisare un *potere infinito* senza doverne inferire, che una tal Legge sarà fornita della sanzione più conveniente per ottenerne lo scopo. Quindi è che la ragione è costretta a riconoscere in Dio *l' autorità la più legittima di comandare* e in se *il dovere più rigoroso di obedire:* vale a dire riconosce nelle Leggi, che il Supremo Legislatore le impone, altrettanti mezzi conducenti al fine, cui tende per naturale destinazione; e però è tenuta a confessare l' obbligo che le corre di sottoporre alla medesima il suo libero arbitrio.

Tal' è la sorgente del *Diritto in Dio d' imporre delle Leggi* alle sue Creature. Questo stesso diritto potrebbe derivarsi anco più direttamente ragionando in questa forma. Esaminando nell' Ordine Naturale i rapporti che passano tra Dio e l'Uomo, ne abbiamo inferito il dovere generale che incombe a quest' ultimo di prestare a quell' Essere perfettissimo una totale subordinazione. Ma ogni dovere perfetto importa un diritto perfetto in favore di colui cui spetta il ripetere un tal dovere. Ha dunque Iddio un diritto legittimo di esercitare sull' Uomo un vero dominio, e però di assoggettarlo a delle regole di condotta, ch' è quanto a dire a delle Leggi.

Siccome però quel dovere per parte dell' Uomo deriva dalla conoscenza di altrettanti rapporti nell'Ordine di Creazione, i quali gli presentano in Dio l' Autore della sua esistenza e conservazione, e l' Oggetto da cui può attendersi la sua perfezione e felicità; così è manifesto non essere altrimenti coartata la subordinazione, che la ragione presta a dette Leggi, derivando dal conoscere nel suo Legislatore l'autore della sua esistenza, il suo conservatore, e l' Essere dotato degli attributi necessarii per inferirne che qualunque Legge gli piaccia im-

porle sarà un mezzo pel conseguimento della sua naturale destinazione.

§ III.

Se Iddio abbia esercitato questa sua autorità col dare agli Uomini un Diritto Volontario universale.

Fissato per tal maniera nell' Essere Supremo il carattere di Legislatore, ciò che prima di tutto ci giova esaminare è se egli abbia in realtà promulgato alcuna Legge che dir si possa *universale-positiva*.

Grozio (1) e dopo di lui Seldeno (2) e Tommasio (3) (quantunque quest' ultimo ritrattasse in seguito la sua opinione) lo hanno affermato, asserendo che Iddio ne promulgò non una sola ma diverse; e propriamente che promulgò da se stesso prima ad Adamo e a Noè, indi al Genere Umano per mezzo del Divino Legislatore un *complesso di Leggi* che può considerarsi come un vero *Diritto positivo universale*, se non

(1) Lib. I. §. 10.

(2) De J. N. et G. juxta Disciplinam Hebraeorum.

(3) Tommasio oltre la Legge particolare propria del Popolo Ebraico sostenne per qualche tempo l' esistenza di un' altra Legge positiva universale, promulgata fin dalla prima età. Differiva però dall' opinione di Grozio in quanto faceva consistere questa Legge 1.° nel precetto imposto da Dio ad Adamo di non toccare l' *arbore vietata*, e nel divieto del Divorzio nella prima instituzione del matrimonio; 2.° negli altri due precetti inculcati a Noè di *punire con pena Capitale l' omicida*, e di non cibarsi del sangue degli Animali » Instit. Jurisprudentiae Div. L. 2. §. 122.

che aggiungono doversi un tal diritto riguardare come *semplicemente volontario* dipendendo esso per modo dalla volontà di Dio, ch' ei può variarlo a suo piacimento; mentre » non comanda egli già, sono parole di Grozio, nè vieta quelle cose che di loro natu-
» ra sono lecite e doverose, ma col vietar-
» le fa che divengano illecite, col coman-
» darle fa che divengano lecite e doverose ».

Che se a taluno prendesse curiosità di ricercare qual sia stato il motivo che indusse questo celebre Giureconsulto ad introdurre nella nostra scienza un simil *Diritto positivo volontario*, si risponderà ch' egli lo giudicò necessario per fissare i doveri che passano tra Nazione e Nazione, tra queste e i loro Governanti: nel che s' ingannò certamente; giacchè dimostreremo a suo tempo non essere altrimenti necessario a tal fine d' introdurre un diritto di origine divina. Ma imprendiamo più direttamente l' esame di questa speciosa dottrina. Grozio divise questo diritto, e dirò meglio il complesso delle Leggi che lo compongono in tre parti; in quelle che asserì essere state promulgate ad Adamo, nelle altre che disse promulgate a Noè, e in quelle che sono racchiuse nella Legge Evangelica. Per cominciare da quest' ultima, niuno vorrà porre in dubbio

che questa sia stata promulgata dallo stesso Divino Riparatore, ma una tal Legge, come a tutti è noto, anzi che escludere, comprende essenzialmente la Legge di Natura, quale noi l'abbiamo enunciata. Ma può egli asserirsi altrettanto degli altri due aggregati di Leggi? No certamente, per essere la loro esistenza interamente appoggiata a delle assertive vaghe, gratuite, e spesso favolose di alcuni scrittori Ebrei, e per trovarsi in aperta contradizione con le regole di una sana critica.

E che sia così consta primieramente dallo stesso enunciato delle Leggi costituenti cotesto Diritto volontario universale, che Grozio riduce alle sette seguenti 1.° Non render culto ai Dei stranieri; 2.° Non nominare il nome di Dio invano; 3.° Non commettere omicidii; 4.° Non svelare le altrui turpezze; 5.° Non rubare; 6.° Osserva l'ordine de' giudizii; 7.° Non ti cibare del sangue degli Animali.

Difatto quelle prime sei (giacchè l'ultima dee riguardarsi come particolare al Popolo Ebreo) sono di tal natura, che ciascuno con il solo lume della sua ragione, confrontando come si è dimostrato i rapporti esistenti tra gli oggetti che lo riguardano, e' in caso di conoscerle in tutta la loro estensione. Possiamo dunque cominciare dallo

stabilire » che la loro promulgazione (che » si pretende fatta da Dio medesimo al pri- » mo Uomo) sarebbe stata per lo meno » inutile » .

Essendo poi tale l'indole di ogni Legge positiva che perde la sua forza di obbligare quando non sia per modo promulgata , che non possa da veruno , relativamente a tale promulgazione , recarsi scusa d' ignoranza ; perchè questo diritto volontario potesse obbligare tutto il Genere Umano , converrebbe che gli fosse stato promulgato con le *necessarie formalità*. Ma si asserisce concordemente dai sopraccennati Giureconsulti che il medesimo fu partecipato ad Adamo, a Noè , e ad alcuni altri pochi particolari Individui ne' quali in quella prima epoca del Mondo trovavasi ristretto il Genere Umano , e che fu promulgato *unicamente a voce* . Non potea dunque giungere alla posterità che per *mezzo di tradizione* . Ora questa , per negligenza di chi avrebbe dovuto esattamente tramandarla ai Posteri , per lo stesso trascorrer degli anni , per depravazione de' costumi , e per innumerevoli altre cagioni non potè a meno di non andare soggetta ad essere dimenticata e depravata . Perchè dunque cotesta legge potesse aver forza di obbligare tutto il Genere Umano , era necessario che fosse stata promul-

gata in iscritto, o per lo meno tramandata col fatto stesso, ch'è quanto dire *colle opere* di generazione in generazione; la qual cosa non sussiste. Una simil conseguenza sembra non essere sfuggita allo stesso Grozio, il quale scrisse » che questo diritto obbliga tutti gli uomini in quanto possa esser giunto abbastanza a loro notizia » (1).

Che più? È agevole il dimostrare che questa dottrina ci condurrebbe a più erronee conseguenze. Imperocchè, come osserva Samuele Coccejo (2), posta l'esistenza di questo Diritto universale volontario, potrebbe concludersi che a coloro che ignorano la rivelazione fattane da Dio, sarebbe lecito lo stringere delle nozze illecite, commettere degli incesti ec. Che anzi avendo Grozio medesimo asserito, che diversi atti di loro natura leciti possono divenire illeciti per divino beneplacito, dipendendo da questo il cambiare essi di natura, ne verrebbe in conseguenza che Iddio potrebbe benissimo permettere coteste nozze vaghe, e gl' incesti e le rapine, gli omicidii, derogando co-

(1) Ex quo quantum satis est, ad eorum notitiam pervenerit. Lib. 1.° §. 15.

(2) In Introd. ad Grotium illust. Dissert. proem. III. §. 16.

sì alla Legge di Natura, di cui egli non può non volere l'osservanza.

Concludasi dal quanto fin qui è stato esposto che sebbene Iddio abbia prescritto ad Adamo e a Noè più cose, come consta dal Sacro Codice; non riguardan queste che quelli particolari Individui e i loro posteri; mentre se avesse egli voluto che fossero state osservate dalla intera massa del Genere Umano, le avrebbe promulgate in maniera da renderle note a chiunque.

§ IV.

Si dimostra che Iddio vuole l'osservanza della Legge di Natura, e propriamente vuole che sia osservata la Legge che ci richiama all' Ordine de' rapporti essenziali.

Che se Iddio non ha promulgato un diritto che possa chiamarsi universale e volontario, non siegue da ciò, ch' egli non abbia dato a comprendere all' Uomo, *tale essere la sua volontà, che venga osservata la Legge di Natura*, e propriamente la Legge che ci richiama all' Ordine de' rapporti essenziali. Ecco come si dimostri questa verità.

Che Iddio non possa non amare se stesso, cioè la sua infinita natura; e che di più egli voglia che gli Esseri, ch' ei fornì de' mezzi necessarii per conoscerla, la preferiscano ad ogni altro oggetto, non potrà negarlo che colui che neghi l' esistenza di questo Ente Supremo. Ma questa infinita natura racchiude e rappresenta in se medesima tutte le possibili realtà e perfezioni con tutta la possibile varietà de' loro rapporti;

ch' è quanto a dire è dessa l' Esemplare archetipo dell' Ordine di tai rapporti essenziali ed invariabili, come dimostrerò nel fine di questo Capitolo. Iddio pertanto dee necessariamente volere, che gli Esseri ragionevoli prendano questo medesimo ordine per norma della loro condotta, come quello di cui la sua infinita natura è l' archetipo esemplare.

§ V.

La Legge di Natura è dunque dotata di una nova forza obligatrice, e questa quantunque estrinseca alla Legge di Natura, pure dee aversi per più efficace dell' altra, sebbene intrinseca alla Legge medesima.

Ed ecco assegnato alla Legge Naturale nella *volontà del Supremo Legislatore un secondo fondamento di obbligazione* il cui scopo essendo la conservazione dell' Ordine Sociale e il ben' essere dell' Uomo, non può la ragione, come poc' anzi ho accennato, non trovarla legittima e valida. Tale è il motivo per cui i Giureconsulti la riguardano bensì come *estrinseca* alla Legge medesima, non derivando immediatamente da lei, ma nel tempo stesso come la sola che può unicamente comunicare all' obbligazione interna e primitiva la necessaria efficacia ed energia: avvegnachè se l' una è inseparabile dall' altra, non è meno inseparabile dall' idea del Supremo Legislatore *l' idea di un Vindice potentissimo*; ond' è che non possono gli uomini conoscere che quegli ne vuole e ne prescrive l' osservanza, senza inferirne che non potranno violarla impunemente.

§ VI.

Esistenza di una nuova Sanzione per parte del Supremo Legislatore.

Questa seconda specie di obbligazione perchè sia degna di chi la impone, e perchè corrisponda al fine per cui la impone, è uopo che sia munita e convalidata con una *sanzione*, la quale supplendo all' insufficienza della interna (1), dispensi un premio a chi l' osserva, nè lasci impunito chi osa trasgredirla. Di una tal sanzione (che dovrà similmente chiamarsi esteriore) che abbia in realtà il Supremo Legislatore munito la sua Legge, si dimostra con più specie di argomenti.

1.° Argomento fondato sull' essere la sanzione interna insufficiente a conservare l' ordine Morale.

E primieramente abbiamo poc' anzi dimostrato che Iddio vuole l' osservanza della Legge Naturale; e come da questo suo volere derivi all' Uomo un secondo fonte di obbligazione. Ma l' osservanza della Legge richiede la conformazione esatta delle umane operazioni con la medesima, come norma del giusto e dell' onesto; e da una tale conformazione risulta l' *Ordine Morale* (2). Non può dunque Iddio volere l' osservanza della Legge Naturale senza volere contemporaneamente l' osservanza dell' Ordine Morale. Ora questo secondo viene frequentemente dall' Uomo sconvolto e violato. Vediamo se la

(1) Cap. anteced.
(2) Capitolo V.

Legge di Natura vi provveda per modo da impedire siffatta violazione e sconvolgimento col punirne severamente i trasgressori; e col premiare proporzionatamente coloro che soffrono per esserne fedeli osservatori.

Esaminando noi la *sanzione intrinseca* di questa Legge ne abbiamo inferito; 1.° non esser quella da tanto d'imporre un freno abbastanza efficace alle passioni ed al vizio; 2.° che non punisce con equa proporzione il delitto; 3.° che non porge alla probità e alla virtù degli stimoli sufficientemente energici ed efficaci; 4.° che non dispensa all' Uomo probo e virtuoso una ricompensa proporzionata a quanto gli costa il conservarsi fedele alla Legge. Volendo dunque Iddio l'osservanza dell' Ordine Morale, dee necessariamente *aggiungere alla Legge Naturale una sanzione più efficace essendo questa un mezzo necessario per un fine ch' egli medesimo si propose nella creazione dell' Ordine Naturale*.

2.° Argomento appoggiato all' insufficienza della Legge Naturale a conservare l' Ordine Sociale.

La necessità di questa esterna sanzione si dimostra con non minore evidenza in quest' altra maniera.

E' certo che Iddio destinò l' Uomo (come vedremo diffusamente in appresso) a vivere in *commercio Sociale con i suoi simili*.

Ora ogni Società richiede un' Ordine [1]. Volendo dunque Iddio le Umane Società, vuole l' *Ordine Sociale:* e perchè questo richiede evidentemente, per parte di coloro che lo compongono, l' osservanza della Legge di Natura, come base fondamentale di ogni Legge positiva, è uopo che la sanzione, di cui la medesima è corredata sia adatta a conservare da un canto *l' Ordine Sociale*, e a risarcirne dall' altro le violazioni, e gli oltraggi.

Ma una tal sanzione è invece insufficiente all' uno e all' altro scopo; essendo indubitato che se le Società non avessero altro sostegno che quello che gli deriva dalla sanzione della Legge Naturale *non potrebbero prosperare*, nè *essere totalmente sicure*. Difatto qual sicurezza può darsi e quale prosperità, ove la virtù non abbia nè un' appoggio nè uno stimolo sufficiente; e ove il vizio non incontri nè spavento nè pena che lo atterrisca abbastanza? Ora ove non avvi *sicurezza nè prosperità*, ivi l' Ordine Sociale convien che languisca, e tenda rapidamente alla sua distruzione.

Molto meno si dirà essere la sanzione della Legge Naturale atta a risarcire il per-

---

(1) Cap. III.

vertimento e gli oltraggi che recano allo stesso Ordine Sociale i malvagi, giacchè abbiam veduto che oltre che questi giungono spesso a rendersi insensibili alla sua penale; avvi di più una sproporzione enorme tra il male ch' essi recano alla Società e la pena che la Legge di Natura fa loro subire.

Non potendo dunque Iddio non volere l'Ordine Sociale, dee per *necessità di mezzo a un fine necessario* (in quanto dal medesimo fu quello prefisso all' Uomo nella creazione dell' Ordine Naturale) assicurarne l' osservanza coll' imporre una sanzione che supplisca all' insufficienza che trae seco quella ch' è intrinsecamente inerente alla Legge di Natura.

3.° Argomento dedotto dall' amore che Iddio porta all' Ordine.

Il terzo argomento è anche più diretto dei precedenti per esser fondato sull' amore che *Iddio porta necessariamente all' Ordine*, in quanto non è questo per ultima analisi che la stessa infinita, e perfetta di lui natura (1). Imperocchè è della massima evidenza che Iddio non può *non amare coloro che amano l' Ordine*: perchè chi ama l' Ordine ama la sua infinita natura: e siccome non può Iddio non amare questa; così non può non amare e riguardare come og-

(1) Veggasi l' Appendice che siegue.

getti della sua compiacenza coloro, che fedelmente amano ed osservano detto Ordine.

Con un raziocinio del tutto opposto si dimostra ch' egli debba invece avere in abominio coloro che lo violano. Poichè se la fedeltà a questo è per lui un' oggetto di compiacenza e di approvazione, l' infedeltà al medesimo convien che sia per lui un' oggetto di avversione e disapprovazione.

Ma se Iddio ama i fedeli seguaci dell' Ordine; se per l' opposto ha in abominio que' che lo conculcano, vorrà poi permettere che la sorte degli uni vada confusa, ed immedesimata con la sorte degli altri? Sarà egli freddo spettatore de' sagrificii che la fedele osservanza della Legge costa ai primi, e del disprezzo con cui la conculcano i secondi? Ignora forse che coloro ch' egli ama sono il più delle volte la vittima dell' odio di coloro che egli ha in abominio? Si dimostrerà sordo e indifferente ai flebili lamenti della virtù conculcata, egualmente che ai gridi giulivi e fastosi che accompagnano i trionfi della malvagità su di questa? Non volendo accusare l' Eterno d' indolenza, di debolezza, d' ingiustizia dovrem concludere ch' egli vendicherà per una parte gli oltraggi recati all' Ordine della sua infinita sapienza, e ne rimunererà dall' altra la fedele osservanza.

§ VII.

La sanzione di cui sono corredate le Leggi Civili non supplisce a tal difetto.

Nè qui giova ad evitare la forza di tale ragionamento il dire che le Leggi Civili suppliscono con la loro sanzione all' insufficienza della sanzione interna della Legge naturale. In fatti, oltre che queste non sono costantemente modellate a seconda della giustizia naturale; è di più certo che la sanzione di cui van corredate non sempre corrisponde con giusta proporzione ai delitti. Si aggiunga che l' autorità delle Leggi non è da tanto da investigare e moderare i segreti movimenti dell' umana cupidigia; che non giunge sempre a discoprire quegli attentati che il silenzio e l' oscurità della notte nascondono ai loro esecutori; che un malvagio il quale sia sicuro di poter celare le sue trame perverse, non avrebbe alcnn freno e ritegno; che non di rado gli stessi severi Magistrati, corrotti con premii o con minaccie tradiscono vilmente la causa dell' innocenza, facendosi scudo al prepotente e al tiranno; e che in fine il sacro deposito delle Leggi più di una volta trovasi affidato a persone o prive de' lumi necessarii, o di natura guasta e corrotta.

La *prosperità* pertanto e la *sicurezza* delle umane società reclamano una sanzione superiore, la quale con la tremenda sua voce spaventi sul soglio il Dominatore del-

de' quali è suscettibile la loro natura necessariamente limitata e finita; come pure abbiam veduto che in tal supposto verrebbe l'uomo ad acquistare la *felicità* che può competergli, venendo le sue facoltà, mercè il sicuro e stabile possedimento del vero, ad essere completamente soddisfatte. È dunque manifesto che la ricompensa che il Supremo Legislatore ha destinato ai fedeli seguaci della sua Legge dee consistere in quello stato, in cui se da un canto non potranno nei loro atti allontanarsi dal vero e dall' Ordine; dall' altro per il ricevuto aumento di forza, e di estensione per parte delle loro facoltà saranno in caso di vedere e comprendere in un solo concetto della loro intelligenza il maggior numero possibile di rapporti, dalla cognizione de' quali dipende la cognizione del vero e dell' ordine ond' è che necessariamente dovrà loro derivarne quella quiete e soave giocondità, che costituisce la felicità degli Esseri dotati di ragione.

Argomentando in una maniera totalmente opposta si vede in che debba per lo contrario riporsi la *penale* con cui lo stesso Legislatore Supremo vendicherà le violazioni della sua Legge.

Tal' è l' idea che la ragione ci suggerisce relativamente alla qualità della San-

zione della Legge di Natura per parte del suo estrinseco Legislatore: idea a vero dire debole e inadeguata; ma che non può non essere tale necessariamente: l' ignorare che noi facciamo l' intima natura delle due sostanze, sicuramente distinte, che costituiscono l' Uomo; la debole conoscenza che portiamo del commercio ch' esiste tra le medesime, durante la loro associazione; il misterioso velo che ci nasconde la maniera con cui la sostanza spirituale potrà esercitare le sue facoltà indipendentemente dagli organi sensorii; e più anche l' impossibilità di concepire la riassociazione delle due sostanze dopo la loro separazione; tutti questi ostacoli insieme riuniti fan sì che la ragione, nel precisare la realizazione di quel premio e di quella pena venga meno, e faccia misero naufragio. Di qui la necessità di un lume superiore, che diradando queste tenebre, c' istruisca sullo stato che ci attende dopo il breve corso di questa vita mortale.

APPENDICE

al Capitolo precedente.



§ 1.

La Legge di Natura che ci chiama all' Osservanza dell'Ordine Essenziale è Legge anche per l'Essere Supremo.

In più luoghi di questa Parte Teoretica del nostro Saggio si è supposto, che la Legge Naturale, quale è stata enunciata sia comune a Dio e all' Uomo, e però che sia per ambedue egualmente obbligatrice. Questa proposizione essendo sembrata ad alcuni Giureconsulti ingiuriosa all' Ente Supremo, e ad alcuni altri peccante di Platonicismo o per lo meno di Malebranchianismo, mi è uopo di porla nel suo vero aspetto affin di far conoscere che tanto que' timori quanto queste imputazioni sono assolutamente mal fondate: ecco come ciò si dimostri.

1.° Qualunque cosa esista non potendo avere in se, come che contingente, la ragione della sua realtà ed esistenza convien ripetere questa medesima da un' Ente necessario ed eterno.

2.° Lo stesso è di qualunque cosa non esista ma sia possibile in quanto la sua idea non ammette contradizione; mentre tutto ciò ch' è possibile ha una determinazione ob-

biettiva bensì, ma reale e necessaria relativamente alla sua essenza, diversamente cesserebbe di esser tale; e poichè le cose possibili, come dimostrano ad evidenza i Metafisici, sono in numero infinito; perciò la ragione della realtà delle infinite cose possibili convien riconoscerla nello stesso Ente necessario ed eterno.

3.° Le cose tutte esistenti, e le infinite possibili, e meglio anche le loro idee, se fra di loro si confrontino ci offrono de' rapporti di eguaglianza, di simiglianza, di proporzione ec. derivanti dalla stessa loro natura; cioè ci offrono altrettante verità determinate essenzialmente, e indipendentemente dal concetto dell' Uomo che non fa che percepirle quali esistono in natura: che però sono pur' esse in numero infinito. La ragione pertanto della realtà anche di questi infiniti rapporti o verità conviene riconoscerla nello stesso Ente necessario ed eterno.

4.° Siccome poi questi rapporti o verità ci si presentano il più delle volte sotto un legame o vincolo comune (ch'è egualmente un rapporto o verità che le concatena e dispone così e non diversamente, voglio dire poichè ci presentano l'ordine de' rapporti essenziali ed invariabili); così conviene concludere che anche di quest' ordine

debbasi ripetere, e riconoscere la realtà nello stesso Ente necessario ed eterno.

5.° Questo Essere necessario ed eterno è dunque l' *Essere universale*. Quindi è che sebbene la sua essenza o natura ci sia ignota; ci è non ostante permesso di concepirla come quella che racchiude in se stessa tutto l' esistente e tutto il possibile con gl' infiniti loro rapporti, e però tutto il vero e tutto l' ordine. Lo che ammesso come matematicamente certo, da che fondato sulla natura contingente delle cose, e sulla nozione medesima dell' Ente necessario ed eterno, proseguiamo ad argomentare così

6.° L' *Intelligenza* di questo Essere dovendo comprendere in un solo atto individuo tutti cotesti infiniti rapporti, qualità, e perfezioni, uopo è che sia necessariamente infinita, voglio dire che sia dotata di *perfezione infinita*.

7.° Da che poi un' Essere infinitamente intelligente non potrebbe immaginarsi in opposizione con se medesimo senza distruggerne l' idea; ne siegue evidentemente che allorquando egli esercita questa sua intelligenza, disponendo ed ordinando come più gli piace » non può dipartirsi dalla sua *perfettissima essenza e natura*, ossia non può » dipartirsi dall' ordine de' rapporti, quali-

» tà, e perfezioni che hanno unicamente in » essa la loro realtà ».

Di qui si comprende cosa è che vuole intendersi allorchè si asserisce *che avvi una Legge eterna, a cui lo stesso Ente Supremo è tenuto a conformarsi*. Una tal Legge non è che la stessa sua intelligenza infinita in quanto ne' suoi atti ed operazioni (se pur ci è lecito usare di queste espressioni) non può discostarsi dall' ordine di codesti rapporti essenziali ed invariabili, come quelli che hanno la loro realtà nella infinita sua essenza o natura.

8.° Questa medesima Legge, ch' è essenziale ed intrinseca in Dio è di più *norma o Legge a ogni Essere dotato di ragione*. Alla conoscenza però di questa non si solleva egli già, come alcuni Filosofi han sognato, per mezzo della *cognizione intuitiva della infinita essenza divina*; bensì per mezzo del confronto tra le sue sensazioni e idee: confronto che presentandogli i rapporti che passano tra le cose, gli presenta nel tempo medesimo i loro legami, e quindi l' ordine quale esiste nella stessa divina natura. Da che poi un simile confronto ed esame lo conduce, come si è veduto, alla conoscenza del vero, del giusto, e dell' onesto; così non può a meno di non iscorgere che detto Ordine è la Norma senza la

quale non potrebbe dare alle sue operazioni l' impronta del vero, del giusto, dell' onesto.

Quindi è per lui *obbligatrice*, ossia è *una vera Legge*.

9.° È dunque indubitato, che la stessa Legge sia comune ad ogni Essere intelligente, cominciando dall' Essere di cui è propria una intelligenza infinita. Se non che convien ben badare che allorquando si dice che questa Legge è non meno necessaria all' Essere eterno di quello la sia agli Esseri dotati d' intelligenza finita, queste due espressioni vogliono intendersi in un significato affatto diverso. La Legge suddetta è necessaria a Dio, in quanto la sua infinita intelligenza non può allontanarsi dalla sua infinita essenza e natura; è poi necessaria agli Esseri intelligenti e finiti, in quanto è la stessa loro limitazione che la richiede, essendo noto che non per sola malizia, ma per la stessa debolezza delle loro forze intellettuali possono talvolta errare nel procurarsene la conoscenza.

10.° Ecco d' onde nasca che questa Legge, che considerata negli Esseri dotati d' intelligenza finita chiamasi *Legge naturale*, sia stata enunciata per *una impressione della Legge eterna*, quasi Iddio medesimo l' abbia scolpita ed impressa nel cuore dell'

Uomo. Egli l' ha in lui scolpita ed impressa in un doppio senso, in quanto gli ha dato il mezzo di conoscerla, ch' è *la ragione*, e in quanto ne vuole e prescrive l' osservanza; mentre come altrove si è dimostrato, non può egli non volere che le sue Creature, che fornì di ragione, osservino l' ordine della sua infinita e perfetta natura.

Meritamente pertanto ho di sopra avvertito doversi assegnare una doppia sorgente di obbligazione per gli Esseri ragionevoli: l' una che nasce dalla Legge stessa in quanto, giovandosi eglino della ragione, possono giungere a conoscerla (anche senza sollevarsi alla conoscenza dell' Essere eterno) mercè l' esame e confronto de' rapporti che li legano agli Esseri con i quali nell' Ordine Naturale sono in relazione; ed è quella che ho denominato ***obbligazione interna e primitiva della Legge di Natura***; l' altra che nasce dalla volontà di questo stesso Essere, riconosciuta ed approvata dalla ragione medesima; ed è quella che ho chiamato *secondaria ed esterna*.

§ II.

Si esaminano alcune difficoltà mosse contro questa dottrina.

I.° Dalla esposta analisi della Legge eterna in Dio si vede non esser vero che con questa si venga ad ammettere un principio a lui *estrinseco e coeterno* come pretendevano Puffendorf, e Barbeyrac: mentre si è veduto non essere una tal Legge che

la stessa essenza ed infinita natura di Dio, cui la sua perfettissima intelligenza dovendo necessariamente essere coerente, si asserisce che gli è di norma o di Legge. Questa idea è si semplice e naturale, che non veggo come possa urtare la delicatezza del Filosofo ragionatore, discendendo evidentemente dalla idea dell' Ente eterno e necessario, il quale diversamente non potrebbe concepirsi come universale e dotato d' intelligenza e perfezione infinita. Quindi non è a maravigliare che i Saggi dell' antichità per testimonianza di Cicerone ne abbiano veduto e contestato l' esistenza: asserendo unanimemente che una tal Legge non ha cominciato ad esser Legge quando è stata scritta, ma è stata sempre tale, avendo la stessa origine con la *mente Divina*; mentre la vera e sovrana Legge è la Suprema ragione del Sommo Giove [1].

II.° Ammessa per tal guisa l'esistenza di una Legge coeva a Dio, osserva Ponfendorf, ne verrebbe in conseguenza ch' egli sarebbe costretto a seguirla necessariamente; e però nella creazione, per esempio, dell' Uomo non avrebbe potuto dargli, con un'atto so-

(1) De Legib. Lib. I. de Fin §. 19.

vranamente libero, una natura differente da quella che gli ha dato.

Che Iddio nella creazione dell'*Ordine di fine* (che impresse alle sue opere) potesse con libera determinazione elegerne uno piuttosto che un' altro, non vi é chi possa ragionevolmente dubitarne. Una volta però che ne elesse uno, dico che non potè a meno di non seguirlo, siccome non potè a meno di non applicare all' Ordine di Fine che prescelse, quello di proporzione che necessariamente gli è associato (1). Ora essendo il primo una conseguenza della natura stessa delle cose delle quali Iddio, e non altri è l'Autore, ed essendo il secondo l'ordine stesso della sua infinita natura, qual maraviglia ch' egli (che non potendo non amare se stesso non può non amare l' ordine della sua infinita perfezione) sia tenuto a seguirlo? Quale inconseguenza, scrive Gerdil, può esservi nell'asserire che un' Essere infinitamente Sapiente si trovi nella *gloriosa necessità di non potersi determinare diversamente da quello richiede questa stessa sua infinita Sapienza?* Ragionare così è un ragionare in conformità dell' idea che dobbiam formarci dell'Ente Supremo.

(1) Cap. IV. §. 10.

E' poi assolutamente falso che nel nostro sistema verrebbe Iddio ad essere spogliato del suo libero arbitrio. Perocchè noi coll' ammettere cotesta Legge non pretendiamo, ch' egli non fosse libero, nella creazione dell' Uomo, di dargli una natura più o meno perfetta: diciamo solo « ch' es-
» sendosi liberamente determinato a dargli
» la particolar natura che lo costituisce Uomo
» piuttosto che qualunque altro Essere non
» potea con libera determinazione non for-
» nirlo delle proprietà, ch' entrano a costi-
» tuire la sua natura. E che? Vorrà forse
» dirsi che la volontà di Dio, perciò ch' è
» onnipossente, possa creare degli Esseri ri-
» pugnanti e contradittorii; che possa fare
» per esempio che un' Ente ragionevole si
» persuada che la parte sia eguale al tutto,
» che una linea sia senza lunghezza, una
» superficie senza larghezza, un solido sen-
» za la sua triplice dimensione? » Sebbene dunque potesse Dio dare all' Uomo de' gradi di maggiore o minore perfezione, non perciò poteva dargli un' altra natura, nè un' altra Legge.

CAPITOLO XIV.

Esame critico de' più celebri tra i Sistemi di Giurisprudenza Naturale.



§ I. Introduzione.

Un Trattato di Giurisprudenza Naturale in cui si tralasci di far conoscere tanto que' Sistemi che hanno concorso al suo ulteriore perfezionamento, quanto quegli altri che tendono a produrre un' effetto del tutto opposto, potrebbe con ragione riguardarsi quasi mancante ed imperfetto. Per tal motivo mi sono io qui riserbato d' intraprendere l' esame de' primi egualmente che de' secondi. Siccome però il chiamarli ad uno ad uno in rivista, sarebbe un impresa soverchiamente lunga e nojosa; così mi limiterò a ragionare unicamente de' più celebri; e propriamente tra quelli che hanno avvantaggiato la scienza esaminerò i soli due di Cumberland e di Puffendorf; tra quelli che avrebbero potuto esserle di pregiudizio se avessero preso piede ricorderò quei soli che riconoscono per fondamento della Giurisprudenza naturale la *Giocondità* o *Soavità della vita*, *l' utile personale*, e la *malizia universale*.

§ II. Esposizione del fondamento assegnato da Cumberland alla Giurisprudenza Naturale.

Iddio, argomentava Cumberland, creò l'uomo perchè fosse felice; e onde potesse esserlo, lo fornì de' *mezzi* i più opportuni. Di qui è che la Legge di Natura non può ch' essere ordinata alla felicità dell' Uomo; nè però le si deve assegnare altro fondamento che quello su cui essa appoggiando, produca tal bene.

Come la benevolenza possa produrre la felicità universale.

Ora fate, soggiunge, che gli Uomini si *amino a vicenda*, e *si amino in vista del bene generale*. Da questa scambievole benevolenza nascerà indubitatamente la felicità sì *individuale* che *universale*. E che sia così, consta dalla natura medesima di quest' affezione, consistendo ne' sentimenti di una volontà forte e decisa che ci porta ad eseguire con la maggiore effusione di cuore (tosto ch' è in nostro potere) tutto il bene che vogliamo. Infatti se per una parte è certo che questo bene dee racchiudere la pietà verso Dio, l'amor della Patria, il rispetto affettuoso pe' Genitori, la fedeltà, la riconoscenza, l'affezione pe' nostri simili; dall' altra non è men certo che di tali affetti la primitiva sorgente dee riconoscersi nella benevolenza. Quindi è che procurando questa agl' Esseri ragionevoli tutti i beni che dipendono da loro, costituisce realmente la felicità si generale, che individuale del genere umano.

Come produca la felicità individuale.

Che poi produca la stessa felicità individuale, lo dimostra Cumberland coll' osservare, che non potrebbe la benevolenza separarsi nè riguardarsi quasi distinta dalla felicità generale, non differendo il tutto dalle sue parti prese insieme: altronde la benevolenza universale non indica soltanto ciò che deve fare uno od un' altro Essere ragionevole per raggiungere la propria felicità, indipendentemente da quella degli altri Esseri; ma ciò eziandio che tutti in generale posson fare per la loro felicità, e ciò che ciascuno in particolare può fare per la felicità commune di tutti (nel che consiste la più grande felicità possibile di ciascuno). E' dunque dimostrato che la benevolenza universale produce la felicità sì comune che particolare del Genere Umano.

Come dalla benevolenza derivino i doveri dell' Uomo.

Per ultimo che da questa derivino altresì *i doveri* che legan l' Uomo agli Esseri che lo circondano, lo dimostra così: suppongasi che gli *Uomini si amino realmente a vicenda*, e si amino *in vista del bene universale*.

1.° Osserveranno i doveri scambievoli, mentre ciascuno si asterrà dal recar danno ad altri, perchè non ne risulti il danno del tutto: da qui la *proibizione di ogni attentato* con cui si venga a nuocere all' anima, al corpo, ai beni, alla riputazione altrui;

diversamente verrebbe sempre il tutto a perdervi qualche cosa; e da qui pure l'*obbligo della riparazione del danno* cagionato ingiustamente; avvegnachè senza di questa non si rènderebbe a ciascuno il suo. E' poi evidente, soggiunge, che la benevolenza farebbe sì che non solo ciascuno si astenesse dal far del male ad altri, ma concorresse anzi per parte sua al ben pubblico con un uso fisso e costante delle sue forze, e dei suoi beni.

2.° Amandosi reciprocamente, ed amandosi in vista del bene universale, eserciteranno di più gli Uomini i *doveri che sono loro particolari*, mentre la cura del tutto richiedendo ancor quella delle sue parti, non potrà il Cittadino amare la Società, senza che ami se stesso, e senza che si studii di conservarsi, di perfezionarsi, di ornarsi.

3.° Gli stessi doveri verso l'Essere Supremo hanno per ultimo il loro fondamento nella benevolenza universale; perchè non potrebbe nè sperarsi nè supporsi che gli Uomini si amino tra di loro con vero amore reciproco, se contemporaneamente non tributino questo amore all'Ente Supremo, cui di più lo debbono per riconoscenza.

Per quanto soddisfacente possa sembrare tutto questo ragionamento, ci è forza con- § III. Si dimostra

che la benevolenza universale non costituisce un fondamento dotato de' necessarj caratteri.

fessare, non essere la *benevolenza il fondamento* che maggiormente convenga alla Legge di Natura. Difatti ordinando essa a ciascuno di coltivarsi e perfezionarsi, affin di concorrere a quel fine generale, suppongasi che taluno, ingannato da un falso aspetto, giudichi quasi oggetto della sua perfezione un *bene* ch'è semplicemente apparente. In conseguenza di questo giudizio egli crederà ordinata e doverosa l' affezione che porterà al medesimo, e però la giudicherà qual mezzo atto a soddisfare ad uno de' suoi doveri particolari: che se sospettando di trovarsi in errore voglia assicurarsi se quell' oggetto meriti o no quella particolare affezione, come potrà regolarsi? Non in altra guisa certamente che riportandolo all' *ordine de' rapporti essenziali*, essendo il solo che valga a fargli conoscere se un bene sia reale o semplicemente apparente; e però quando è che merita la sua adesione, o per l' opposto la sua disapprovazione. Quand' anche però si supponga potersi fare a meno di riportare all' ordine essenziale detto esame, affin di conoscere se l' oggetto della nostra benevolenza sia un vero bene, e quindi se la benevolenza che gli portiamo sia o no ordinata; pure saremmo forzati a consultarlo per giudicare se questa medesima benevolenza pecchi per eccesso o per difet-

to; avvegnachè tal cognizione dipende intieramente dalla cognizione del rapporto di proporzione, ch' esiste tra il *merito* dell' oggetto della nostra benevolenza e il *grado o intensità del sentimento* che gli profondiamo (1).

E' dunque evidente che la benevolenza non può costituire un *fondamento primo* (2), dovendosi riportare all' Ordine de' rapporti, non solo affin di conoscere se all' oggetto, cui è diretta, sia dovuta, ma altresì affin di rettificarla e regolarla.

Questa medesima benevolenza universale non sarebbe di più capace di costituire alla Legge Naturale *un fondamento che sia sufficiente* (3). Poichè se dobbiamo amarci unicamente in vista del bene universale; è chiaro che i soli *doveri scambievoli* troveranno nella benevolenza un fondamento diretto e sufficiente. Difatti gli altri doveri non potrebbero (come or' ora dirò più diffusamente) riferirsi a questo che in quanto subordinati al bene universale. Si aggiunga che se non tutti per lo meno molti de' *diritti dell' Uomo* non avrebbero nella bene-

(1) Capitolo XI.
(2) Cap. IX.
(3) Ibidem

volenza il loro appoggio e sorgente, siccome il diritto di guerra, di punizione ec.; che anzi neppure le *virtù* che chiamansi *morali e sociali* trarrebbero da detto fondamento il *motivo particolare* che rende ciascuna pregevole e legittima; mentre avrebber tutte lo *stesso motivo producente*, ch' è di concorrere più o meno direttamente al bene universale.

Il principio con il quale Cumberland enuncia la Legge di Natura è egualmente difettoso:

Che se la benevolenza non somministra al Diritto di Natura un fondamento corredato de' caratteri che debbono essergli inerenti, non è meraviglia che si risenta de' medesimi difetti anche il *principio*, con cui lo stesso Giureconsulto enunciò la Legge Naturale, e che inferì qual necessaria conseguenza della stessa benevolenza universale: ecco come lo esponga. » Procura per quanto dipende da te il bene commune di tutti, e però quello di ciascuna delle sue parti nelle quali è compresa la propria felicità, essendo ognun di noi una di queste parti ». Difatti.

1.° *I doveri verso l' Ente Supremo* verrebbero secondo questo sistema ad essere subordinati all' utile si *personale* che *generale*; avvegnachè intanto l' Uomo sarebbe tenuto ad amare l' Autore della sua esistenza, in quanto da questo amore ne risulterebbe la propria e la comune felicità.

Ora sebbene sia questa una conseguenza necessaria di quell' amore, non perciò ne siegue dover esser quel motivo il primo motore della benevolenza che dobbiamo tributargli.

2.° La stessa osservazione ha luogo riguardo ai *doveri individuali*. Ciascuno dee aver cura di se medesimo, cioè dee coltivare il suo spirito e il suo cuore da che non facendolo mancherebbe *alla cura* del tutto, e non già perchè un tal dovere è fondato sugli invariabili rapporti ch' esistono tra la ragione e le sue facoltà.

3.° I doveri *medesimi verso i nostri simili* in tanto dovrebbero essere esercitati dall' Uomo, in quanto tralasciando egli di esercitarli, ne *deriverebbe il danno* del tutto: lo che ammesso si verrebbe di più a far dipendere la *giustizia particolare* da un principio indeterminato, e spesso arbitrario.

4.° Per ultimo mancherebbe a questo principio uno dei caratteri più interessanti. Perocchè per tacere che tal' è l' indole della benevolenza (che ne costituisce il fondamento) che non può importare una *obbligazione assoluta e perfetta*, non vedesi inoltre come in que' casi, ne' quali il bene particolare si trova in collisione con il bene generale debba l' Uomo esser tenuto ad an-

teporre questo a quel primo, non potendo dirsi in tal supposto che la felicità della parte sia composta della felicità del tutto.

Fondamento assegnato da Puffendorf al Diritto di Natura.

Puffendorf, affin di assegnare al Diritto di Natura un fondamento che gli fosse particolare, ebbe invece ricorso a quello che Grozio a buon diritto avea fissato alla parte della Giurisprudenza naturale e sociale che comprende i doveri reciproci tra gli Uomini, sì in tempo di pace, che in tempo di guerra: ecco com' egli esponga il suo sistema.

Dopo avere stabilito la necessità della Legge Naturale, derivandola dalla libertà dell' Uomo, dalla varietà degl' ingegni e de' talenti, e dalla stessa sua debolezza, prende a considerarlo qual' era innanzi l' organizzazione delle società; e dopo aver dimostrato che lo stato di lui non fu già, come Hobbes lo avea immaginato, uno stato di guerra e d' inimicizia generale; bensì uno stato d' indigenza, di pericoli, d' infelicità, argomenta in questa guisa:

La sociabilità è il solo fondamento che compete al Diritto di Nature soddisfacendo completamente all' amore che ha l' Uomo per se stesso.

Se si consideri la natura dell' Uomo, e se si mettano a calcolo le sue inclinazioni, si scorgerà facilmente, ch' ei non può esimersi dall' amare se stesso, amore che dee stimolarlo a provvedere costantemente alla propria conservazione. Ma per mezzo della

sola associazione con i suoi simili trova come provvedere a questa, e però come soddisfare all' amore di se medesimo. Non può dunque l' Uomo non volere la *Sociabilità*, soddisfacendo essa all' amore che ha di se medesimo, e al bisogno di conservarsi. La *Sociabilità pertanto costituisce il fondamento che più conviene al Diritto di Natura*. Ond' è che tutto ciò che contribuisce al mantenimento di questa Sociabilità, dev' essere riguardato come prescritto dal Diritto di Natura; e per l' opposto tutto ciò che la turba dev' essere riguardato come proibito dal Diritto medesimo.

Che poi nella Società rinvenga l' Uomo come provvedere alla propria conservazione, non vi è, scrive Puffendorf, bisogno di dimostrarlo; mentre nella medesima trova egli come sottrarsi all' indigenza, ai pericoli, al dolore.

Come dalla sociabilità si derivino i doveri dell' Uomo.

Che in fine la Sociabilità costituisca il fondamento su cui riposano, e da cui possono derivarsi (altri direttamente, altri indirettamente) i doveri tutti che legano l' Uomo agli Esseri che lo circondano, lo dimostra così.

Chi vuole un fine dee pur volere i mezzi che conducono a questo fine. Volendo dunque l' Uomo la Società, dee riguardare come Leggi secondarie della Natura

tutte le pratiche, l' inosservanza delle quali si opponga alla conservazione della medesima: tali sono in primo luogo *i doveri sì perfetti che imperfetti verso i nostri simili*: doveri, in sequela de' quali, non solo ci astenghiamo dal far torto agli altri, e diamo loro ciò che han diritto di ripetere da noi; ma di più ci prestiamo ai loro bisogni con il consiglio, con i soccorsi, con le consolazioni.

Da questo medesimo fonte, prosiegue l' autore, discendono (sebbene in un modo indiretto) *i doveri verso noi medesimi*: perchè dovendo *renderci utili e comodi alla Società* siam tenuti a coltivarci e perfezionarci: obbligazione che vien convalidata dal riflesso che la Religione, volendoci idonei cultori dell' Essere Supremo non permette che sia in nostro arbitrio il fare ciò che vogliamo.

Per ultimo anche i doveri *verso il medesimo* riposano sulla stessa base; avvegnachè senza la Religione non *potrebbe l' Uomo vivere in Società*, dovendo necessariamente venir meno la comune sicurezza: in realtà l' irreligione, l' empietà, il disprezzo della Divinità rendono gli Uomini tra di loro diffidenti, e fan sì che non godano de' vantaggi sociali.

Si dimostra che la Sociabi-

Tal' è il fondamento assegnato da questo celebre Giureconsulto al Diritto Natura-

le . Che però un tal fondamento richiami ancor' esso quello ch' è stato da noi adottato, si dimostra con eguale facilità: e primieramente per qual motivo l' Uomo dee amare e coltivare la Società? Non per altro (stando ai principii dell' Autore) se non perchè è costretto a riconoscere in tale amore e coltura *i mezzi necessarii*, per soddisfare all' amore innato di se stesso, e per ottenere la propria conservazione. Ma argomentare in questa guisa è il medesimo che asserire, che la sociabilità è fondata sul rapporto di *un mezzo necessario per ottenere un fine non meno necessario ed approvato dalla ragione*. È dunque manifesto che il fondamento stabilito da Puffendorf alla Giurisprudenza Naturale richiama l' ordine de' rapporti essenziali.

lità non è un fondamento che sia dotato de' caratteri che debbono essergli inerenti.

Sebbene si conceda per un momento che la Sociabilità possa costituire *un fondamento primo*. Verrebbe indubitatamente a mancarle il *secondo carattere*, *non essendo sufficiente* a sostenere l' intero edifizio a cui è destinato: imperocchè, per esser tale, converrebbe che sul medesimo trovassero il loro sostegno direttamente e immediatamente, siccome i doveri scambievoli, così quelli che riguardano l' Uomo in particolare, e gli altri che lo legano all' Ente Supremo. Ma per confessione dello stesso Giureconsul-

Quest' ultima conseguenza ci permette senz' altro esame di concludere che anche il *principio*, con il quale l' Autore enunciò la Legge di Natura, uopo è che vada soggetto ai medesimi difetti, che abbiamo rilevato nel fondamento che gli piacque assegnarle: ecco com' egli lo esponga. » Ciascuno » dee avere de' sentimenti di sociabilità ch' » è quanto a dire, deve porsi in istato di » mantenere, per quanto dipende da se, » una Società pacifica con tutti gli altri Uo» mini, conforme alla costituzione ed al fi» ne del Genere Umano ». In fatti tosto che i doveri verso quelle due Classi di Esseri non ci vengono dal medesimo suggeriti immediatamente e direttamente, non può al certo riguardarsi come *generico ed universale*: Da che poi questo stesso principio non ci addita chiaramente qual sia il motore dell' amore sociale, cioè se l' Uomo debba amare e conservare la sociabilità per istinto, o per necessità, o perchè stimolatovi dal proprio interesse, o perchè obbligatovi da una qualche Legge, ne verrebbe in conseguenza che in molti incontri, e specialmente allorchè l' utile personale si trova in opposizione coll' utile generale, non avrebbe forza bastante per obbligarci a sagrificare il primo, perchè trionfi il secondo.

Il principio con cui Puffendorf enuncia la Legge di Natura è difetto o.

§ IV.

I due sistemi che abbiamo esposti hanno contribuito all' avanzamento della nostra Scienza.

Nonostante il fin quì esposto relativamente a questi due sistemi, non dubitiamo di asserire doversi i medesimi annoverare tra quelli che hanno maggiormente contribuito ad estendere, e perfezionare la Giurisprudenza Naturale.

§ V.

Si espone e ribatte il sistema di coloro che amettono per Norma il piacere.

Non così degli altri che secondo mi sono prefisso, passo, ad esaminare. E per cominciare da quello che conta un maggior numero di seguaci, e che propone per norma dell'umana condotta *la giocondità o soavità della vita*, e per ultima analisi il *piacere*, vediamo prima di tutto in quali termini venga esposto dai suoi fautori.

Se volgiamo, dicono, uno sguardo alle inclinazioni e alle brame dell' Uomo, siamo costretti a riconoscere che tendon tutte, e convergono verso il *bene in generale*. Ma ottiene egli questo bene quando giunga ad *evitare il dolore, e a procurarsi diletto e piacere*. Evitando dunque l' Uomo il dolore, e procurandosi diletto e piacere cerca ed ottiene il bene in generale. Laonde opera a seconda delle sue inclinazioni e della sua natura, quando cerca di evitare il dolore, e di procacciarsi diletto e piacere ».

Questo piacere però, soggiungono, uopo è che sia *ristretto entro i limiti del giusto, dell' onesto, e del decente*; mentre non

ci sarebbe dato di condurre una vita soave e piacevole; che anzi quel piacere e quel diletto si trasformerebbero in rammarico e dispiacere, e talvolta ancora in dolore, quando non fosse conforme al giusto, all' onesto, al decente.

Volendo dunque l'Uomo operare conformemente alla sua destinazione naturale dee proporsi per fine e fondamento delle sue operazioni il piacere, e dee riguardare quasi norma » delle medesime qualunque cosa che » valga a rendere la vita lunga soave e fe- » lice, evitando tutto ciò che può infelici- » tarla ed accelerarne la morte. (1)

Si dimostra che questo sistema parte da una falsa idea del bene in generale.

Un tal sistema, le conseguenze del quale, come dirò in appresso, potrebbero essere le più fatali, posa fortunatamente su di una falsa idea del *bene in generale*, in quanto forma l' oggetto delle nostre tendenze. Poichè non si nega, che l' animo si *muova naturalmente verso il bene in generale*; ma questo bene non vuol' essere ristretto al solo *bene sensibile*; voglio dire al solo bene che ci viene dalle sensazioni che producono un' interno sentimento di diletto, corrispondente alla loro vivacità. Hannovi

(1) *Thomasio Fundamenta J. N. et G. Lib. I.*

più altri oggetti, siccome il giusto, l'onesto, la virtù (che ci si presentano sempre sotto aspetto di bene) ch'eccitano nell'animo un piacere di un' indole diversa, essendo un piacere di ragione, un piacere proveniente dalla vista del vero dell' ordine del bello che sono essenzialmente inerenti a quelli oggetti, un piacere preceduto dalla nostra approvazione e consenso, e di cui non sono che conseguenze i sentimenti di gioja, di diletto, di soddisfazione, che in noi producono, come altrove, spiegandone l'origine ho fatto rilevare (1). Tali oggetti, come osservava egregiamente Seneca (2) *ci piacciono non perchè ci dilettano, ma ci dilettano perchè ci piacciono:* per tal guisa piace all' Uom dabbene l'osservanza de' suoi doveri per la beltà dell' ordine sul quale sono fondati; e all'integro Magistrato piace la giustizia per la verità e legittimità delle sue regole; e un tal piacere precede in essi l'altro che provano dalla pratica di quei doveri, e dalla esecuzione della giustizia. Concludiamo pertanto essere un tal sistema fondato sopra una idea inesatta del bene in

(1) Cap. VI. §. 5.
(2) Seneca *de Vita beata* cap. 9. *non quia delectant placent, sed quia placent delectant.*

generale, come quello che vien limitato al piacere che ci viene dai sensi.

Il piacere non costituirebbe alla Giurisprudenza Naturale un fondamento che possa dirsi primo.

E' questo inoltre mancante sotto più altri rapporti. Infatti perchè il piacere non produca dolore e infelicità si vuole che debba essere subordinato alla norma *del giusto e dell' onesto*. Ora qual fondamento egli è mai questo che richiede di essere retto e sostenuto, perchè non produca l' infelicità dell' Uomo? Qual' è, esclamerò ancor' io, come già un Saggio dell' antichità contro gli Epicurei (1), questo vostro sommo bene, cui è uopo dare un Custode perchè sia un bene? Il piacere dunque non costituisce un fondamento primo, avendo bisoguo di sostegno perchè non si renda pregiudicevole ne' suoi effetti.

Si esamina il principio con cui in questo sistema si enuncia la Legge di Natura.

Che dirò poi del *principio* con cui in questo sistema si enuncia la regola dell' umano operare? » Procura di fare ciò che può rendere la vita soave lunga e felicissima; ed evita ciò che la rende infelice, ed accelera la morte ».

Il celebre Giureconsulto che lo ha proposto credette di evitarne le conseguenze col

(1) *Quale summum bonum cui Custode opus est ut bonum sit* ? Sen. de Vita beata cap. 22.

sottometterlo alle regole del giusto, dell' onesto, e del decente. Ma è poi esso conciliabile con queste, e non piuttosto vi si trova in aperta contradizione? Si è dimostrato che il malvagio è spesso più felice dell' Uomo virtuoso (1). Come dunque immaginare che conoscendo egli di potersi proporre legittimamente per iscopo delle sue operazioni il prolungamento della sua esistenza ed il piacere, voglia, nel fare un tal confronto, conservarsi costante nella virtù, ed anteporla al soddisfacimento delle sue passioni? Tutto al più cercherà di evitarne l' abuso, o di palliarle dinnanzi ai suoi simili per non incorrere la taccia d' inonesto e d' indecente.

Si aggiunga darsi più e più incontri ne' quali non ci è dato di salvare l' onore le sostanze la vita stessa senza ledere le regole del giusto e dell' onesto. Ora dovendosi, secondo questo principio rigettare ogni oggetto che possa comunque abbreviare il corso de' nostri giorni, e renderci infelici; e dovendosi per l' opposto abbracciare qualunque altro che sia in caso di prolungarla e renderla felice, è chiaro che in simili incontri, col rinunziare al giusto e all' one-

(1) Cap. XII. §. 15.

sto per salvare la vita , non ci renderemmo rei di alcun delitto; mentre vi avrebbe dell' *inutilità* ed anche dell' *ingiustizia* , scriveva uno de' fautori di questo sistema nel *pretendere che un' Uomo debba stare attaccato alla virtù quando questa non serva che a renderlo infelice? Egli deve amare il vizio quando questo lo renda felice* : massima fatalissima , ed in aperta opposizione con il lume della ragione , che vuole , e ci comanda di posporre in dette circostanze il bene dilettevole all' onesto , il piacere al dovere , la fortuna all' onore , tutta la gloria del Mondo alla purità della coscienza , la stessa vita ad una esistenza macchiata di una sola colpa . Tali erano le massime di parecchi Saggi dell' antichità , ond' è che Seneca scrisse , dover noi talvolta seguire l' onesto a costo d' incorrere la macchia d' infamia , perdere la riputazione di Uom dabbene per esserlo effettivamente; soffrire la prigionia , l' esilio , i supplizii de' rei per conservare la propria innocenza , in una parola fare il proprio dovere senza piacere e senza gusto , anzi non di rado con rammarico e con dolore . (1)

---

(1) *Omnem conatum perferre , intollerabili dolore lacerari potius quam officium prodere aut fidem* . Seneca *de Constantia Sapientis.*

Il principio ammesso in questo sistema trarrebbe seco la rovina della Società.

Che se questo principio tende a svellere dai cuori umani ogni sentimento di onestà e di virtù, tende egualmente a rovinare le Società, ed a formarne degli aggregati di Esseri senza energia, de' veri Sibariti. E a dir vero immaginate un Uomo, il quale non abbia in vista altro principio che quello che gli suggerisce di evitare il dolore, di prolungare la vita, e di renderla il più soave è possibile. Voi avrete immaginato un'individuo il più pericoloso alla Società, un cattivo Capo di famiglia, un pessimo Cittadino. Perchè è egli presumibile che colui che non pensa che a prolungare i suoi giorni, ad allontanare da se il tedio e il dolore, a condurre vita gioconda e felice voglia poi anteporre al particolare il ben pubblico, sagrificare una parte delle sue sostanze per soccorrere i suoi simili, sudare giorno e notte per sostentare i figli e la consorte, armare il braccio in difesa della Patria? Vedevan già queste conseguenze ne' tempi più floridi della Repubblica i Romani; ed è noto che uno dei loro Generali, il celebre Fabricio nell' udire alla tavola di Pirro da un Filosofo Epicureo l' esposizione di questa dottrina, esclamò, che bramava che i *Nemici di Roma fossero fedelmente attaccati a tali massi-*

me (1). E ben con ragione, tale essendo l'indole loro che fa d'uopo sopprimano il coraggio, avviliscan l'animo, lo distolgano da ogni veduta di ben pubblico, spengano in esso ogni sentimento di amor patrio, corrompano i costumi, ed introducano fra gli uomini il più umiliante egoismo: verità, le cui conseguenze dovettero esperimentare nel progresso del tempo i Romani, e prima di essi i Greci, infatuati ed entusiasti del Sistema di Epicuro, come han tra gli altri osservato Voltaire (1), e Montesquieu (2).

Se sia fondata la taccia che si da a questo sistema di pretto Epicureismo.

E qui, da che mi si apre opportuna la strada, non voglio ommettere di esaminare se sia o nò fondata la taccia di pretto Epicureismo che han dato taluni a questo Sistema. A tal fine non sarà inopportuno di dare un breve cenno de' principii sui quali Epicuro appoggiava la sua dottrina.

Veggendo questo Filosofo che la felicità consiste nella coltura delle proprie *facoltà ed inclinazioni* mercè il possesso di un bene che giunga a soddisfarle completamente, giudicò non altro essere questo bene che la *voluttà*, ch'è quanto a dire il

(1) *Plutarcus in Vita Pyrri*.
(1) Article Athèe.
(2) Considerations sur la grandeur des Romains.

piacere, sia che derivi dai sensi sia che derivi dall' animo; e su questa base non dubitò di erigere il principio di condotta delle azioni umane che importava, dover ciascuno cercare la voluttà in tutti gli oggetti che vedesse corrispondere e soddisfare alle proprie tendenze e facoltà. Trovasi, per esempio, taluno mosso da naturale inclinazione a coltivare le scienze e le arti? Le coltivi pure quando da una simil coltura ne tragga diletto; sentesi talun altro trasportato per i piaceri de' sensi? Se li procuri pure a suo buon grado, giacchè pensava con Aristippo nessun piacere essere di sua natura cattivo ed inonesto (1): attesa un indole felice scorgesi un terzo propenso alla continenza, alla pietà, alla giustizia? Voleva Epicuro che costui non trascurasse di coltivare siffatte Virtù, non già perchè di loro natura oneste, ma per la ragione medesima per cui ci è forza di prendere la medicina tosto che ci troviamo infermi (2).

Qualunque però sia la natura del piacere che ciascuno preelegge per oggetto delle

---

(1) *Nulla voluptas per se mala est. Epist. ad Menoeceum apud Laert. L. I.*

(2) *Voluptatis causa virtutes quoque eligendas esse, non propter se, sicut et medicinam propter sanitatem* (*ibidem*).

sue facoltà e tendenze, asseriva lo stesso Filosofo essere necessarie, perchè non divenga vizioso, queste due condizioni, che l'animo cerchi e goda del piacere non come tale, cioè come motore del corpo, ma come quello che gli è necessario per la sua quiete, e che nel goderne non venga a recar danno alla salute del corpo, nè a compromettere il proprio onore, nè a procacciarsi dolore. A tal fine voleva che nella scelta e godimento de' piaceri non perda l' Uomo di vista le virtù principali come quelle che possono moderarli in guisa che non abbiano a produrre que' pravi effetti.

Laonde con ragione quel Cleante presso Cicerone (1) ci presenta la virtù Epicurea assisa su di un trono, regalmente vestita, ornata di diadema, con lo scettro in mano, e corteggiata dalle quattro virtù cardinali: dalla *prudenza*, in atto di presiedere alla scelta de' piaceri, dalla *giustizia* affin di prescrivere a ciascun piacere il suo tempo e il suo luogo, dalla *temperanza* quasi per suggerirle la moderazione nel gustarli, e per ultimo dalla *fortezza* affin di fugare, quando ardissero di avvicinarsi, la noja e il dolore.

(1) *De finibus* lib. 2. 69.

Tale in breve è la famosa Teoria di Epicuro, dalla quale, se si esamini attentamente, si troverà non discostarsi di molto quella che abbiamo poc' anzi esaminato. Poichè si ammette anche in questa per fondamento delle azioni umane, ogni piacere di cui sia proprio di procurarci diletto e di tenere da noi lontano il dolore; si fissan del pari a questo piacere de' limiti, più stretti bensì e più coattivi di quelli gli assegnava Epicuro, ma pur nondimeno diretti allo stesso scopo; mentre si vuole che il piacere non offenda la *giustizia*, onde non venga turbata la soavità della vita; l' *onestà* onde ponga decenza nelle azioni; la *temperanza* onde ci conservi la salute: e se non si enuncia il principio della Giurisprudenza coll' ordinarci, come il Greco Filosofo, di cercare ogni oggetto che possa procacciarci piacere; se ne stabilisce uno non molto dissimile col comandarci di condurre una vita il più è possibile lunga e soave.

§ VI.

Esposizione del Sistema dell' Utile ragionato e riflesso.

L' amore di *noi medesimi*, argomentano quegli altri che stabiliscono per unica molla e principio di direzione della condotta degli uomini *l' utile personale*, è un sentimento inseparabile dalla nostra natura. Ma ciò che conduce l' uomo ad amare se stesso è il suo ben' essere o la sua felicità, che è quanto a dire il *proprio interesse*.

» L'amore di noi stessi pertanto costituisce » il fondamento, e l'utile od interesse per» sonale costituisce il principio de' nostri » doveri ».

Siffatto utile non vuol' essere illimitato, o senza regola alcuna; che anzi dee star soggetto alla ragione, e però vuol' esser dedotto da giusti calcoli, e preceduto dalle debite riflessioni. Quindi concludono, che la norma dell' umano operare è quella che ci detta di cercare l'utile proprio, cioè *l' utile dedotto, ragionato, e riflesso*,

Il fondamento dell'Amor di noi stessi che si assegna per norma di condotta all' Uomo manca di uno de' principali caratteri per esser tale.

Che l' amore di noi medesimi sia inseparabile dalla nostra natura non vi è chi possa negarlo, dimostrandosi con i medesimi argomenti con i quali si dimostra essere inseparabile da quella il desiderio della sua perfezione e felicità (1). Ma un tale amore vuol essere ancor esso subordinato alla ragione, onde non pecchi per eccesso o per difetto. Difatti se da un canto è dimostrato (nè alcuno certamente potrà disconvenirne) che l' amore che dobbiamo all' Ente Supremo non dev' essere l' amore animato da interesse individuale di preferenza; dall' altro è ugualmente dimostrato che non è così dell' amore che dobbiamo a più altri

(1) Cap. II.

oggetti. Ora da qual Fonte potremo noi trarre la conoscenza della qualità dell' amore dovuto ad uno, piuttosto che ad un' altro di tali oggetti? Non certamente dal calcolo dell' amore individuale; avvegnachè sarebb' esso giudice in Causa propria, e ci condurrebbe sovente a degli erronei giudizii; bensì dall' esame delle relazioni che ci legano più o meno strettamente a cotesti medesimi oggetti. Quindi è che l' amore di noi stessi richiama necessariamente e suppone l' esame dell' ordine tanto naturale che essenziale, nè però costituisce un *fondamento che possa dirsi primo*, e quale si conviene a quello, su cui dee posare il principio di condotta per degli Esseri forniti di ragione.

Con eguale facilità potrebbe dimostrarsi che questo medesimo fondamento manca delle altre caratteristiche che debbono corredarlo. Siccome però tale è la *teoria dell' utile ragionato* che non può riguardarsi sotto alcuno de' suoi rapporti senza che si scorga vacillante e rovinosa; così tralasciando di più altro aggiungere sull' amore di noi medesimi, prenderò ad esaminare direttamente *il principio* con il quale ci si enuncia la norma della nostra condotta.

La Norma che si vuol fissare nell' utile riflesso e ragionato ne richiede neces-

E prima di tutto stimo opportuno di avvertire che l' utile, che hanno in vista i Patrocinatori di questa teoria, non essendo

nè l' utile generale dell' Uomo , nè il suo particolare, che è quanto a dire la sua felicità , ne siegue avere essa bisogno di un' altra norma certa ed invariabile che additi alla ragione quale sia il vero utile , e più precisamente il vero interessè dell' Uomo in generale , quale in particolare , e soprattutto come debba esso condursi allorchè questo secondo si trova in conflitto coll' interesse della intera Società del genere Umano ; avvegnachè la ragione non fissa da se medesima la realtà delle verità che confessiamo giuste ed oneste, ma le discopre unicamente mercè l' esame de' rapporti che ha ciascun' Essere con gli altri nell' Ordine Naturale .

sariamente un altra per esser tale.

Premesso tale avvertimento veniamo direttamente all' esame del principio che ci propone per norma del nostro operare *l' interesse individuale ragionato e riflesso* .

1.° Perchè l' Uomo potesse regolare la sua condotta in vista del suo interesse individuale , comunque ragionato e riflesso , dovrebbe riguardarsi come centro di tutto , e come quegli che non avesse altre relazioni che con se stesso . Ma lungi che sia nato a se solo , egli è un' individuo di una famiglia non meno vasta del Genere Umano ; ond' è che ovunque vi hanno degli uomini , qualunque sia la loro condizione, educazio-

ne, e costume conosce e sente di avere con i medesimi de' rapporti di fratellanza e di sangue: e conosce e sente che da tai rapporti nascono de' doveri che richiedono talvolta, ch' ei sagrifichi il proprio bene pel bene de' medesimi. L' utile particolare pertanto convien che sia subordinato all' utile generale.

2.° Questo sacrificio però nel sistema che esaminiamo con qual titolo potrebbe pretendersi dall' Uomo? Venendogli proposto per fine e per *oggetto della sua felicità l' utile proprio*, egli avrebbe diritto di dirigere a questo fine tutte le sue affezioni ed operazioni. Quindi è che se s' immagini in alcuno di quegli incontri ne' quali gli si presenti un interesse che possa toglierlo per sempre dallo stato d' inopia, avrà un bel fare la ragione di porgli a calcolo ed in confronto l' avvenire con il presente, i mali con i beni fisici che potranno derivargliene, e simili riflessi per indurlo a sagrificare quell' interesse pel bene sociale; l' esperienza ci assicura ch' egli non sarà per darle ascolto; nè la ragione medesima potrebbe obbligarvelo; perchè essendo l' utile per lui il fine di tutto, egli opererebbe a seconda della norma, cercando di acquistare ciò che ne forma lo scopo.

3.° Potendo poi gli oggetti dell' utile individuale essere tanto varii qnanti sono i temperamenti , i caratteri , e i genii degli uomini ; e andando di più soggetti a variare col variare delle circostanze nelle quali si trovano ; è chiaro che la norma fondata sull' utile riflesso e ragionato sarebbe di sua natura vaga , indeterminata , ed incerta .

4.° Prendendo anche più da vicino ad esaminare questa teoria, ci si presentano più altri argomenti che ne dimostrano non meno chiaramente la sua erroneità , e le conseguenze funestissime che ne deriverebbero all' ordine sociale : perchè l' utile ragionato fosse norma dell' umano operare converrebbe supporre , che ove avvi utilità ivi siavi onestà , e però che l' utile sia inseparabile dall' onesto . Ma più di una volta il primo esclude il secondo ; che anzi più di una volta trovasi l' uno in opposizione con l' altro . Non può dunque l' utile costituire detta norma . Piacemi di confermare la prima parte di questa proposizione con un esempio tratto da Cicerone . Immaginatevi , diceva agli Epicurei, un' Uomo assiso in un prato , e vicino ad un' altro dalla cui morte avesse certezza , che sarebbe per derivargliene una pingue eredità . Ved' egli un' Aspide nascosto sotto l' erba , che sta per morderlo , e vede nel tempo stesso , che non avvisando-

lo non avrebbe cosa alcuna a temere, non infamia, non rimproveri, non gastighi. Chi potrebbe infatti convincerlo, ch' egli e vide l'aspide, e per pura malizia ed interesse si astenne dall' avvertirne quell' Uomo? Altronde essendo l' utile l' ultimo fine delle sue affezioni, egli non potrebbe neppur temere di esserne rimproverato dalla propria coscienza, eppure la probità naturale vuole ch' egli lo avverta. Perchè mai ciò? Perchè la ragione gli fa conoscere di avere con esso de' rapporti strettissimi, e però di esser tenuto verso il medesimo a più doveri, fra i quali vi è quello di allontanarne, potendo farlo, ogni danno; e che mancando all' esecuzione di un tal dovere sarebbe costretto a condannare la propria condotta, e a riguardarsi come un' infame. Ci porge dunque questo caso, e ogni altro consimile una prova evidentissima, che l' utile verrebbe più di una volta ad escludere l' onesto.

5.° Ho aggiunto che quel primo potrebbe di più trovarsi in aperta contradizione con il secondo. A ciò dimostrare suppongasi ancor qui un' Uomo che sorpreso da una truppa di asassini venga posto nella dura condizione o di uccidere un' innocente ch' essi han derubato, o di perire sotto lo stile che gli tengono appuntato al petto. Che avrà egli a fare? Se ricusa di obbedire,

vede che verrebbe a commettere un' azione ingiusta ed infame. Ecco pertanto un caso (e potrebbero addursene infiniti) in cui l' utile si trova in contradizione con l' onesto, e per cui se esso fosse la norma del nostro operare dovremmo renderci superiori ai rimproveri della coscienza, seguire ed approvare ciò che forma l' oggetto della nostra disapprovazione e condanna.

6.° Che dirò poi se questo principio si riguardi relativamente alla influenza che potrebbe esercitare sul cuore umano? I sentimenti che sono proprii di questo e le virtù le più necessarie al ben pubblico verrebbero o deturpate od estinte nella stessa loro sorgente: l' *amicizia*, quella dolce consolatrice de' nostri affanni e delle nostre disgrazie diverrebbe in questo fatale sistema un traffico vile d' interesse; non ci ameremmo vicendevolmente che intanto e fino a tanto ci fosse dato di trovare nell' affezione reciproca il reciproco vantaggio: cessando questo, i Piladi e gli Oresti, i Gionati e i Daviddi potrebbero divenire sull' istante degl' implacabili nemici. La *liberalità* quella bella virtù ch' è basata sull' amore dell' onesto, e sui riguardi dovuti all' umanità, e che tanto onora chi la esercita; quando fosse mossa ed animata da puro interesse, non riconoscendo altr' oggetto, nè proponendosi

altra meta che la gloria ed il fasto, diverrebbe infelicemente schiava e mercenaria delle più vili passioni: la *riconoscenza* quell' altra virtù che al pari della liberalità dovrebb' essere inseparabile dal cuore umano, diverrebbe anche più rara, e più difficile a ritrovarsi. Perchè se io giunga a persuadermi che il bene che taluno mi comparte, me lo comparte unicamente per interesse, e perchè ha bisogno della mia opera, da tutt' altro sentimento che da quello di gratitudine mi sentirò animato verso un simile benefattore; mentre accorgendomi ch' egli prepone se stesso alle sue beneficenze, mi accorgo nel tempo stesso che non solo non avrebbe fatto cos' alcuna in mio vantaggio, ma mi avrebbe fatto del male, quando l' interesse glielo avesse suggerito.

Che più? La *sincerità*, la *buona fede*, e perfino *lo stesso amore del ben pubblico*, ogniqualvolta questa funesta dottrina giungesse a diffondere il suo veleno tra gli uomini, farebbero misero naufragio: per tal guisa la *sincerità* ch' è l' anima de' contratti; invece di produrre la scambievole confidenza, produrrebbe una diffidenza fatale, e rovinosa: cercando ciascuno, e proponendosi per termine del suo operare l' utilità propria, vi avrebbe sempre a temere nelle parole, nelle promesse, nelle proteste frode

ed inganno : la *buona fede*, che venne riguardata in ogni tempo come il sostegno del commercio delle Nazioni crollerebbe e si trasformerebbe in finzione, e in mala fede; giacchè non essendo tenuto chi dà una parola a mantenerla che fino a tanto vi trova il suo interesse, è chiaro che studierebbesi bensì di comparire di buona fede, ma in realtà poco si curerebbe di esserlo : *l' amore del ben pubblico*, quell' amore che rende formidabili ed invitte le Nazioni, che conservò Roma per secoli orgogliosa della sua libertà, ed inaccessibile all' oppressione e alla tirannia, questo amore inesauribile de' proprii Concittadini verrebbe schiantato fino dalle sue radici, e svelto affatto dal cuore umano : riguardandosi ciascuno come centro di tutto non volgerebbe che a se stesso le proprie cure, ed il solo suo ben' essere formerebbe l' oggetto de' suoi desiderii, e de' suoi disegni . Che se talvolta mostrasse d' interessarsi in vantaggio della sua Patria non lo farebbe che in vista del suo bene particolare. Ed ecco come questo sistema verrebbe a sradicare dall' Uomo quanto vi ha di più nobile e di più generoso, toglierebbe di mezzo ogni ombra di virtù sociale, e strascinerebbe seco irreparabilmente la rovina delle Nazioni .

Vane risorse de' Fautori di questa dottrina.

Ad evitare la piena di sì funeste conseguenze i Patrocinatori dell' utile personale chiamano in lor presidio l' esperienza, dicendo che gli Uomini sono stati sempre i medesimi; che se essi han mostrato talvolta e mostrano anche a dì nostri di amare i loro simili, gli amici, la Patria, e di rispettare i diritti, e le proprietà altrui, ciò han sempre fatto, e fanno in vista del vantaggio che ne ritraggono. Aggiungono che quando adempiano a questi officii, poco dee importare alla Società che li adempiano piuttosto in vista del loro interesse particolare che in vista di alcuni principii astratti e metafisici; che per ultimo affin di ovviare al pericolo del più forte istituirono gli Uomini nell' unirsi in Società Civile delle convenzioni e de' patti, in virtù de' quali avendo rinunziato in parte all' utile individuale han somministrato un presidio al più debole, e all' Ordine Sociale l' opportuna sicurezza.

Nelle Società che vi siano sempre stati degli Uomini che hanno agito in vista del solo interesse personale non vi è sicuramente chi voglia negarlo; e la Storia di tutti i tempi ce ne porge delle irrefragabili testimonianze. Se però una tal verità dee annoverarsi tra le più certe ed evidenti, dee altresì riguardarsi come tale quest' altra, cioè che la maggior parte degli Uomini,

nell' esercizio de' proprii doveri ha costantemente fatto uso di principii che sono in opposizione coll' interesse personale. Lo che è fondato non solo sul fatto e sull' esperienza, ma di più su ciò che detti principii sono per modo evidenti che la ragione, usando delle sue forze, giunge facilmente a conoscerli, e a conoscere altresì l' obbligo che le corre di osservarli. Che se talvolta è accaduto che una intera Nazione, per una specie di delirio e di vertigine, abbia generalmente adottato per norma delle sue operazioni l' utile proprio o il privato interesse, gli effetti ne sono stati i più luttuosi e funesti.

E' poi assolutamente falso che poco o nulla debba interessare alle Società che i Cittadini si portino ad amare i loro simili, e a rispettarne i diritti e le proprietà, mossi piuttosto da uno che da un' altro motivo. Poichè se la molla che li muove a ciò fare (sopratutto ne' casi di collisione) sia il solo interesse personale, osserveranno quelli officii finchè non avranno a temere alcun' ostacolo, o quando sian certi di non incontrare, non osservandoli, de' danni o de' pericoli per la propria estimazione o nella persona o nelle sostanze. Tolti questi di mezzo, non è sperabile nè presumibile ch' essi vogliano anteporre il pubblico interesse al loro particolare, tanto più che han diritto

di riguardare quest' ultimo come fine ed oggetto delle loro affezioni, ed operazioni.

Si aggiunga richiedere il bene delle Società che le *stesse virtù Sociali* sieno coltivate per de' motivi retti e giusti dedotti dalla norma che li determina invariabilmente, anzi che in vista dell' interesse privato. » Importa assaissimo, scrive su tal proposito un' elegante Autore moderno, che queste virtù siano virtù vere, non virtù apparenti, non virtù da teatro e da scena; » importa moltissimo che l' amico abbia nel cuore un sentimento di tenerezza per me, e non sia come un Comico che rappresenti un Megacle in teatro. Se le virtù non hanno una radice nel cuore esse non sono che una maschera delle virtù. Sono parole vuote di senso gratitudine, beneficenza, fedeltà, amicizia se non giovano all' interesse degli Uomini. Quindi non è maraviglia che diffusa tra noi la morale dell' utile, ormai non si veda che la maschera delle virtù socievoli, ed il commercio de' reciproci officii si riduca ad un commercio di adulazione, di frodi, d' inganni, e si tratti da folle chi non sa coll' arte arricchire, anche a spese de' suoi simili e dello Stato ».

Questi sono i prodotti della molla dell' interesse costituita per unica base delle affezioni, ed azioni dell' Uomo.

Nè giova il dire, che per ovviare a qualche inconveniente, e specialmente al danno, che sarebbe risultato al debole dall'abuso per parte del più forte, gli uomini, entrando in società, rinunziarono in parte al loro utile particolare. Poichè per tacere quanto sia inconsequente l'ammettere un principio di condotta a cui ciascuno sarebbe stato costretto a rinunciare per comun vantaggio; non sono forse innumerevoli i casi ne' quali siffatte convenzioni potrebbero risultare a danno de' particolari? Un progetto, per esempio, che riguardi un certo ramo di commercio potrà essere utile a mille famiglie e svantaggioso a cento. Una Legge suntuaria sarà utile al comune di una Nazione e dannosa a parecchi privati; e lo stesso dicasi d'innumerevoli altri casi. Ora in questi, o non sarà il Cittadino obbligato a stare religiosamente a quelle convenzioni, e l'utile pubblico non verrà anteposto al privato: o sarà tenuto ad osservarle, e si dimanda in virtù di qual forza? Non certamente in forza della volontà stessa dell'Uomo; mentre non avendo questa il potere di obbligare l'Uomo stesso, come potrà obbligare gli altri? Non in forza di una Legge invariabile, anteriore a qualunque patto e convenzione, giacchè nella Teoria dell'utile ragionato una tal legge si esclu-

de. Rimarrebbe adunque l' Uomo arbitro, e giudice di questi patti e convenzioni, che è quanto a dire ne rimarrebbe giudice ed arbitro il suo privato interesse. Non volendo pertanto inferire una sì umiliante conseguenza, dovrem concludere, secondo i principii medesimi di questa teoria, che l' Uomo sarebbe tenuto ad osservare i patti in virtù di quello stesso principio di onestà e di giustizia, che impone a ciascuno di preferire il ben pubblico al privato.

§ VII.

Esposizione del Sistema di Obbes.

Gli uomini nel primo stato di naturale indipendenza dovettero trovarsi, immaginava Obbes, in tali circostanze da non potere a meno di nuocersi reciprocamente: una parte di essi (ed era la più numerosa) lo facea non per sola inclinazione, ma per malizia, e per decisa volontà di nuocere; mentre ricusando di rispettare negli altri uomini la naturale uguaglianza, studiavasi di arrogarsi sopra tutti una superiorità col soverchiare ciascuno in particolare ne' suoi diritti; l' altra parte, sebbene per inclinazione e per volontà portata a rispettare gli altrui diritti, era nulladimeno necessitata a fare altrettanto affine di provvedere alla propria conservazione; che anzi non solo era obbligata a difendersi dalle altrui aggressioni, ma di prevenirle eziandio, affin di mandarne a vuoto i malvagi disegni. Di qui è

che lo stato del Genere Umano, innanzi ogni patto o convenzione, dovett' essere *uno stato di continue diffidenze e timori, e propriamente uno stato di guerra di tutti contro tutti* (1).

In tale stato (poichè ciascuno trovavasi in pericolo continuo per parte degli altri) è naturale, che la prima legge imposta dalla Natura all' Uomo dovess' essere quella *di conservare, in quanto dipende da se, il proprio corpo, e le proprie membra* (2).

Ma ogni diritto di provvedere ad un fine è inutile e nullo senza l' altro d' impiegare i mezzi necessarii pel conseguimento di questo medesimo fine. Essendo pertanto dalla Natura prescritto a ciascuno per fine la conservazione di se stesso, ne deriva per necessaria conseguenza, che dovesse avere il diritto d' impiegare tutti i mezzi, e praticare ogni azione, senza la quale non avrebbe potuto provvedere alla propria conservazione. Quindi è che l' Uomo nello stato di naturale indipendenza *avea diritto sopra tutte le cose, di fare contro tutti ciò che*

---

(1) *Omnium adversus omnes perpetuae suspiciones. Bellum omnium in omnes.* De Cive. Cap. I. §. 16.
(2) Idem §. 8.

gli piaceva, di possedere, giovarsi, e godere di tutte le cose che voleva e poteva (1).

Onde poi fissare l'estensione di questo medesimo diritto prende Obbes a considerarlo primieramente in Dio, e stabilisce che in Lui ha per sorgente la forza; ed applicando in seguito questa sua dottrina agli uomini, ne inferisce che colui che ha maggior forza, ha altresì maggior diritto: avvegnachè siccome Iddio ha diritto sopra tutte le cose, e il diritto di lui non è che la sua stessa potenza; così ciascuna cosa naturale deve avere tanto di diritto, quanto ha di potenza (2).

Il fondamento stabilito da Obbes al diritto di Natura è erroneo.

Se l'autore di questo sistema (3) si fosse contentato di proporlo, come già osservò Puffendorf, sotto l'aspetto di una sem-

---

(1) *Natura dedit unicuique jus in omnia. Hoc est in statu mere naturali, sive antequam homines ullis pactis sese invicem obstrinxissent, unicuique licebat facere quaecumque, et in quoscumque libebat, ac possidere, uti, frui omnibus, quae volebat, et poterat.* De Civ. Cap. 1. §. 10.

(2) *Nam quoniam Deus jus habet ad omnia, et jus Dei nihil aliud est, quam Dei potentia; hinc sequitur unamquamque rem naturalem tantum juris ex natura habere, quantum potentia libet.* Ib. Cap. XV. §. 5.

(3) Questo sistema non è nuovo trovandosene le tracce presso Platone *de Leg. I.* Senofonte *Memorabilia Socr. Lib.* 2., ed Aristotile *Politicor. Lib.* 1. *Cap.*8.

plice ipotesi, si sarebbe potuta annoverare tra le tante ingegnose bensì ma chimeriche, che possediamo in ogni ramo di Letteratura. Ma egli pretese dimostrare esser esso fondato sulla natura delle cose, e sulla *stessa retta ragione*. Se però ci facciamo, senza spirito di prevenzione, a consultare questa medesima, ci troveremo costretti a formare un giudizio diametralmente opposto. Perchè cosa è ch'essa ci dice? Che lo stato di guerra, quale l'Autore lo immaginò, non potrebb' essere che una conseguenza della violazione della Legge naturale; che la crudeltà e la ferocia sono il frutto delle passioni sregolate: che nell'uomo isolato non può supporsi altra passione, che l'amor di se stesso; passione di sua natura tranquilla, e tendente alla conservazione dell' individuo senza l'altrui offesa; che in fine gli stessi sentimenti del suo cuore, de' quali altra volta si è da noi fatta menzione, lo avvertono esser egli nato per vivere in pace e non in guerra con i suoi simili.

Che altro denota difatti quella compassione per cui, senza avvertenza dal canto nostro, ci sentiamo intenerire, e versiamo lagrime sulle disgrazie de' nostri fratelli? Quel impulso irresistibile, che ci porta a soccorrere un infelice, che si trovi immerso nel dolore e nella desolazione? Quella pie-

tà che proviamo, non dirò solo verso coloro che ci appartengono per vincoli di sangue, ma verso gli stessi nemici, della caduta de' quali non possiamo essere spettatori indifferenti? Sentì già Obbes medesimo la forza di questi, e degli altri sentimenti di benevolenza, di carità, di amicizia, che suppongono l' uomo destinato a vivere in società pacifica e tranquilla con i suoi simili; ond' ebbe a riconoscere nello stato di natura una doppia genìa di uomini, gli uni affabili moderati, e saggi estimatori delle proprie forze, gli altri arroganti insolenti, ed ingiusti estimatori delle proprie forze.

Ebbe poi egli ragione di supporre questi ultimi in un numero sì grande, e di supporli sempre in atto di assalire gli altri, e di farne lor preda?

Quand' anche gli si voglia accordare quel primo supposto, non sarebbe meno evidente, che per sostenere il secondo, ne avrebbe dovuto fare un terzo, cioè ad imitazione del Cantore di Epicuro avrebbe dovuto immaginare il Genere Umano sortito tutto ad un tratto dal seno della Terra, ed avrebbe dovuto spogliarlo affatto di que' sentimenti, e dello stesso uso della ragione.

Perchè cosa è che questa, nelle circostanze nelle quali l' Autore li suppone, avrebbe dovuto suggerire a costoro? Che l' inte-

resse personale non essendo la regola dell' umano operare, ogni attacco intrapreso in vista di quel solo, sarebbe stato ingiusto ed inonesto; che delle loro forze e libertà conveniva lor fare l' uso migliore e il più conveniente alla propria conservazione, e non mai per distruggersi reciprocamente; che lo stato di pace è il più conforme alla natura dell' Uomo; che l' amistà e non l' inimicizia, l' amore e non l' odio, la quiete e non la guerra gli dan campo di svolgere e perfezionare le sue facoltà, di esercitare i sentimenti del suo animo, e di procacciarsi una somma maggiore di momenti tranquilli e felici.

Che poi se si supponga, che questi medesimi (che si vogliono mossi per *volontà e per malizia a nuocere altrui*) si facciano anche per un solo momento a riflettere ai loro veri interessi? Aveva già premesso Obbes, che non potevano essi non avvedersi di avere a fare *da pari a pari; e che il fanciullo più debole, la donna più timida sarebbe in caso di recar loro grave danno*. L' amore pertanto della propria conservazione, (da cui si è veduto aver esso dedotto quel diritto illimitato) avrebbe dovuto suggerire a costoro di non esporsi ad una lotta di esito dubbio, piena di rischi e di

pericoli, e che avrebbe potuto costar loro la vita.

Che se i sentimenti dell' animo, se la ragione, se lo stesso personale interesse avrebbero indotto a rinunziarvi coloro che volevano per malizia vivere in uno stato di guerra; molto più avrebbero stimolato ad abborrirlo quegli altri, che si suppongono modesti affabili, ed incapaci per volontà a nuocere altrui: che però lungi dal passare la loro vita *in continue diffidenze e timori*, lungi dallo starsene ora sulle difese, ora in atteggiamento di chi insidia ed offende per prevenire i colpi degli avversarii, avrebbero pensato a collegarsi con quei della stessa indole e costume, affin di godere il frutto della loro scambievole concordia, e rendersi per tal maniera più formidabili a chi avesse osato attaccarli.

Quando anche pertanto si conceda a Obbes, che gli Uomini, immaginati alla sua maniera, si fosser trovati (nello stato di naturale indipendenza) in perpetua apprensione e timore, e perciò in *necessità di non pensare che alla propria conservazione*, (lo che osserva a proposito Puffendorf non potrebbe asserirsi di quelli, che una grande distanza separa tra di loro), non è men certo che questa stessa necessità li avrebbe consigliati a preferire uno stato di tranquil-

lità e di sicurezza, ad uno stato di perturbazione e di guerra .

Quel diritto illimitato sopra tutte le cose e sopra tutti non può conciliarsi con i principj medesimi dell' Autore.

Questo medesimo stato di sicurezza e di tranquillità, che si è veduto essere il solo conforme alla destinazione naturale dell' Uomo, siccome esclude quello di guerra e di inimicizia permanente ed universale; così esclude ed abbatte egualmente *il diritto illimitato sopra tutte le cose*, che l' Autore falsamente ne ha preteso inferire qual natural conseguenza .

Quale avvi in realtà di questo più chimerico ed assurdo ? Oltre che ogni diritto che sia combattuto da un diritto contrario ed eguale si annulla in quella guisa medesima che si annullano delle forze eguali che s' incontrino in direzione opposta; non è egli un principio fondato sull' ordine , che ogni diritto da una parte suppone l' obbligazione dall' altra di non turbare il possessore nell' uso del medesimo? Ora siccome nello stato di Natura secondo Obbes ciascuno ha diritto sopra tutte le cose ; così è chiaro che incomberebbe a ciascuno l' obbligazione di non turbar l' altro dal possesso di un simil diritto. Ma tutti hanno lo stesso diritto e le stesse obbligazioni . Dunque ciascuno ha e non ha diritto, ha e non ha obbligazioni; che è quanto dire ciascuno ha e non ha la medesima cosa .

Che più ? Gli stessi principii stabiliti da Obbes distruggono il preteso *diritto di tutti sopra tutte le cose*: perchè s' è vero, come egli si è studiato di dimostrare, che la misura e il limite del diritto debbon fissarsi nella forza, essendo gli Uomini divisi in forti e deboli, è naturale, che il diritto debba trovarsi dalla parte de' soli primi; e se tra questi siavi uno degli altri più forte, sarà esso il solo che avrà diritto.

E qui non voglio tralasciare di avvertire che quand' anche si volesse ammettere nell' Uomo, esistente nello stato di Natura, cotesto diritto illimitato, non ne verrebbe in conseguenza che gli si dovesse assegnare per misura e confine la forza. Imperocchè ove si ragionò della obbligazione annessa alla Legge naturale, si dimostrò che siccome la forza (presa nel suo più stretto significato) esprime una potenza fisica la quale, in virtù della sua superiorità, assoggetta a se una potenza inferiore; così non è in caso di produrre che coazione e violenza. Ora l' Uomo per essere dotato di ragione si vide aver diritto di concorrere con la sua volontà a tutto ciò da cui dipende il suo bene; nè però poter' essere moralmente assoggettato a un comando che gli tolga l' uso di quel diritto; o che è il medesimo, non poter' essere assoggettato a un comando che

derivi dalla forza, sia immediatamente, sia che abbia questa unicamente per misura e confine.

Alcuni, da che Obbes derivò la sorgente del diritto in Dio dalla sua irresistibile potenza ossia dalla forza, han creduto che dalla medesima abbia altresì derivato il diritto nell' Uomo, vivente nello stato naturale, sopra tutte le cose, e non siasi altrimenti ristretto ad assegnare al medesimo la forza per misura, e limite delle sue operazioni. Ma non è altrimenti così: egli si studiò anzi derivarlo, come si è di sopra accennato, da un' altro diritto in noi primigenio, e naturale quale è quello di provvedere alla propria conservazione. Ecco come esponga il suo pensiero.

Nello stato di Natura avendo diritto ciascuno di provvedere alla propria conservazione, avea diritto all'uso di tutti i mezzi, che giudicava più acconci per un tal fine. Gli era adunque permessa qualunque cosa gli fosse piaciuta onde conservarsi; nè con ciò veniva a *recar torto ad alcuno, nè a commettere un ingiustizia, giacchè il giusto, e l' ingiusto è nato con le leggi* (1).

(1) *Spes unicuique securitatis conservationisque suae in eo sita est ut viribus artibusque propriis pro-*

Questa maniera di ragionare che sia totalmente arbitraria, ed erronea è agevole a dimostrarsi: l' Uomo in qualunque stato voglia supporsi, per esser dotato di ragione non può permettersi, affine di conservarsi, che quanto questa gli suggerisce, e nulla di più. Lo che parmi abbia confessato lo stesso Autore allorchè riconobbe nello stato di naturale indipendenza una classe di Uomini, che conformava le sue azioni ai dettami della retta ragione. Ma se all' Uomo è unicamente permesso ciò che a questa si conforma, non è altrimenti vero che nello stato di natura avrebbe potuto fare incolpabilmente qualunque cosa sopra tutti senza recar loro oltraggio, ed offesa.

Immaginiamo, in prova di ciò, che in tale stato un uomo robusto s' incontri in un vecchio, che abbia seco alcune frutta raccolte da una pianta vicina. Gli sarebb' egli permesso di rapirgliele? Stando ancora ai principii di Obbes, osserva Gerdil, cui

---

ximum suum vel palam vel ex insidiis praeoccupare possit Cap. V. §. 13.

Ex his sequitur injuriam nemini fieri posse nisi ei quo cum initur pactum Cap. III. §. 4.°

Regulas boni et mali, justi, et injusti, honesti, et inhonesti esse leges civiles; ideoque quod Legislator praeceperit id pro bono, quod vetuerit id pro malo habendum esse (ibid.)

spetta quest' esempio, dovremmo dire di nò; mentre la violenza, che usasse coll' appropriarsele non sarebbe certamente un mezzo necessario per la sua conservazione, non dovendo fare, che pochi passi per procurarsene anche in maggior quantità. Se dunque costui togliesse le frutta a quel povero vecchio, commetterebbe un ingiustizia; e questa non già in consegnenza di alcuna convenzione, ma perchè opererebbe contro la retta ragione. È dunque falso, che nello stato di natura avrebbe chiunque potuto fare qualunque cosa, senza che alcuno potesse querelarsi d' ingiustizia.

Che se non sussiste, che in detto stato non si darebbe lesione di diritto, molto meno sussiste, che il giusto e l' ingiusto, l' onesto e il disonesto siano nati con le *Leggi Civili*. Di fatti oltre che l' uno e l' altro hanno per base, come si è veduto, l' Ordine essenziale; è di più uopo avvertire, che dipendendo quelle dall' arbitrio dell' uomo; ed essendo d' altronde obbligatorie, potrebbero per lo appunto prescriverci, e costringerci a delle azioni contrarie alla giustizia, ed onestà naturale: per tal guisa in un Governo dispotico (nel quale il Despota si attribuisse di fatto il massimo di diritto, e di forza) potrebbe con una Legge proibire l' omicidio l' asassinio, l' adulte-

rio, e con un altra ordinarli. Or può egli asserirsi cosa più contraria al lume della retta ragione, e alla sana morale? Eppure Obbes non arrossì di annunciarla come all' una e all' altra conforme [1].

Il principio della conservazione ammesso dall' Autore mancherebbe di una delle principali caratteristiche, non potendo essere obbligatorio.

Dopo il fin qui esposto poco ci rimane a dire per far conoscere l' insufficienza del principio fissato dall' Autore per Legge fondamentale della Natura, che ci prescrive *di conservare in quanto dipende da noi il nostro corpo, e le nostre membra*. Imperocchè per tacere, che un tal principio collima con quello, che lo stabilisce nell' *utile personale*, come sembra averci dato egli medesimo a comprendere scrivendo, che l' uomo essendo tenuto a provvedere al suo vantaggio, gli è permesso di prevalersi di qualunque cosa quando la giudichi conducente a questo fine, [2] per tacere, dico un simil riflesso, mi limiterò a provare il mio assunto col rimarcare con Puffendorf, che quel principio mancherebbe di una delle principali caratteristiche qual è quella di essere *obbligatorio*. In fatti da ciò solo, che l' uomo ha diritto d' impiegare i tali e tali mezzi

---

(1) *Si Lex civilis jubeat invadere aliquid, non est illud furtum, adulterium etc.* Cap. XIV. §. 10.
(2) *De Cive* Cap. I. §. 9. §. 10.

per conservarsi, non siegue, che sia tenuto indispensabilmente ad impiegarli. Quindi è che questo principio ne richiamerebbe un altro dal quale trarre la forza inseparabile da ogni Legge, che è quella di obbligare.

Conseguenze insultanti la ragione che fluiscono direttamente da questo sistema.

Tal'è in complesso il mostruoso sistema di questo celebre Giureconsulto, le cui conseguenze non potevano non essere le più oltraggiose alla ragione. In realtà se l'uomo ebbe dalla natura in dono il diritto illimitato su tutti, e sopra tutte le cose; non é maraviglia, che in questo sistema si permetta alle Madri la libertà di allevare o distruggere indifferentemente la propria prole (1); che si accordi ai Sovrani il potere di fissare il giusto e l'ingiusto (2); che si asserisca che quando piaccia ai medesimi, sono tenuti i Sudditi a rinunciare la stessa Religione del Vangelo (3); che il fine della Legge non è che il bene del Principe (4), e più altre di simil tempra.

Ripiego di Obbes per riparare in qualche modo alla mostruosità del piano, che aveva consegnato.

Vide Obbes, nè potè a meno di non vedere, che gli uomini con l'esercizio di quel diritto illimitato, e col soccorso della sola Legge, che gli prescriveva di conser-

(1) *Leviathan Cap.* 13.
(2) *Ibidem Cap.* 3°. 42.
(3) *De Cive Cap.* 12. §. 1°.
(4) *Leviathan Cap.* 20. §. 21.

vare il proprio corpo e le proprie membra non avrebbe potuto vivere in unione sociale. Quindi per riparare in qualche modo alla mostruosità del suo piano, immaginò egli pure che i medesimi, nell' aggregarsi in Società Civile, cedessero una porzione di quel diritto, e suppose per parte della Natura una seconda legge, che chiamò similmente *fondamentale*, per cui viene ordinato a ciascuno di ricercare, per mezzo di tal cessione, *la pace*, ove si può trovarla, e di non ricorrere alla guerra, che quando non si può ottenere la prima, appoggiando, e derivandone la forza obbligatrice dai *patti* istituiti con qualche segno siccome a voce, od in iscritto (1).

Ma se la Natura, e per ragionare più esattamente, se l' autore della Natura, conobbe che l' uomo, trovandosi nello stato di naturale indipendenza, non poteva convivere in società con i suoi simili; dunque non fu infinitamente saggio e preveggente, da che non impedì un inconveniente, che avrebbe distrutto il fine medesimo per cui lo trasse dal nulla; dunque toccò all' uomo il porvi riparo col rinunziare non solo allo stato in cui fu collocato dall' Autore del suo esse-

(1) *De Cive Cap. III.* §. 4°.

re; ma di più col rimettere di quel medesimo diritto, che questi gli aveva compartito; dunque non dall' Autore della Natura, ma dall' uomo è uopo ripetere quella seconda Legge, che gli prescrive di ricercare la pace, quando possa trovarla: lo che è evidente anche da ciò, che giusta il divisamento di Obbes, fu l' uomo stesso che la rendette obbligatrice per mezzo di convenzioni, o di patti.

Del resto ciò che rende anche più strana questa opinione è, che l' Uomo sebbene giungesse (mercè la cessione di quel diritto, e per mezzo di que' patti e convenzioni) a formare delle associazioni politiche, non per questo ottenne il suo intento, seguitando a trovarsi anche in queste in un vero stato di guerra scambievole. « Lo stato delle Civili Società, scrive nel suo Cittadino [1], le une riguardo alle altre, è uno stato naturale, cioè uno stato di Nemici, in modo, che se lasciano di guereggiare non è questa propriamente una vera pace, ma una sospensione di armi per prender fiato » Ed altrove » I Rè e generalmente i Sovrani tutti sono propriamente Nemici gli uni degli altri [2].

(1) *De Cive Cap.* 13. §. 17.
(2) *Leviathan Cap.* 13.

Concludasi dal fin quì esposto, che lo stato di Società pacifica e tranquilla, essendo lo stato più confacente alla felicità dell' Uomo, l' Autore sapientissimo della sua esistenza non potè averlo collocato in un' altro diametralmente opposto a quel fine.

FINE DELLA PRIMA PARTE.

Nota I.ª

Asserendo io che i Filosofi conobbero la *Morale* in tutta la sua estensione intendo parlare della Morale ordinata al fine sociale ; e questa pure non intendo asserire che l' abbiano compresa in tutta la sua perfezione , giacchè non è delle forze umane il comprenderla ; bensì che ne abbiano conosciute le massime principali , nell'applicazione delle quali essi di più soventi volte errarono gravemente : ciò che non ometto di rilevare soprattutto ov' espongo la Scienza Legislativa .

Nota II.ª

Questa proposizione , per tal modo generalizzata , potrà sembrare a taluno che tenda ad indebolire la obbligazione annessa alle Leggi positive . Se però ben si esamini si concluderà , doversene formare tutt' altro giudizio .

Di fatti la conoscenza che ci procacciamo della forza obbligatrice della legge di natura è l' effetto di un raziocinio che fa la ragione medesima , da cui inferisce che non potrebbe trascurarne l' osservanza senza volere la propria imperfezione e la propria infelicità , e però senza porsi in opposizione con se medesima .

Lo che non è delle *Leggi positive* : esse non escludono certamente l' intervento della ragione ; ma questa , perchè riconosca e convenga di essere obbligata ad osservarla , basta che conosca che dette Leggi provengono *dall' Autorità legittima* , la quale avendo in vi-

sta il bene sociale, cioè la stabilità dell' ordine pubblico, non può la ragione medesima non inferirne di esser tenuta ad osservarla.

La esattezza di questa proposizione apparisce altresì evidentemente dal vedere che i Legislatori, volendo adattarsi alla capacità comune, sogliono premettere a ciascuna Legge che promulgano quello che chiamano *preambolo*, nel quale si studiano di esporre lo spirito della medesima, e fan conoscere com' essa tenda al ben' essere sociale.

Tutto ciò si vedrà minutamente sviluppato nel IV. Volume, ove si espongono i caratteri de' quali debbono essere corredate le Leggi positive.



INDICE

DEI CAPITOLI DI QUESTO PRIMO VOLUME

CAP. V.

CAP. VI.

CAP. VII.

CAP. VIII.

CAP. IX.

CAP. X.

CAP. XI.

CAP. XII.

CAP. XIII.

CAP. XIV.



NIHIL OBSTAT

F. ANTONIUS FRANCISCUS ORIOLI Ord. Min. Conv. Cens. Theol.

Perusiae 14. *Maii* 1833. *IMPRIMATUR*
F. TH. V. LAZARINI O. P. Inq. Gen. S. Off.

Perusiae 3. *Junii* 1833.
CONSTANTIUS Can. GIGLIUCCI Vic. Gen.

V. per la Delegazione Apostolica
N. Prof. CALDERINI

PREZZO DI QUESTO I.° VOLUME

Fogli 28.½ *a baj.* 3.½	= 99 ½
Copertina e legatura	» = 03 ½
	1 » 03

Pari a Lire Ital. 5. 50.

